MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80153-12

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

WIED, HERMANN

TITLE:

REPLIK UND DUPLIK ZU DEM ALTEN STREIT...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1863

Master Negative #
91-80153-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

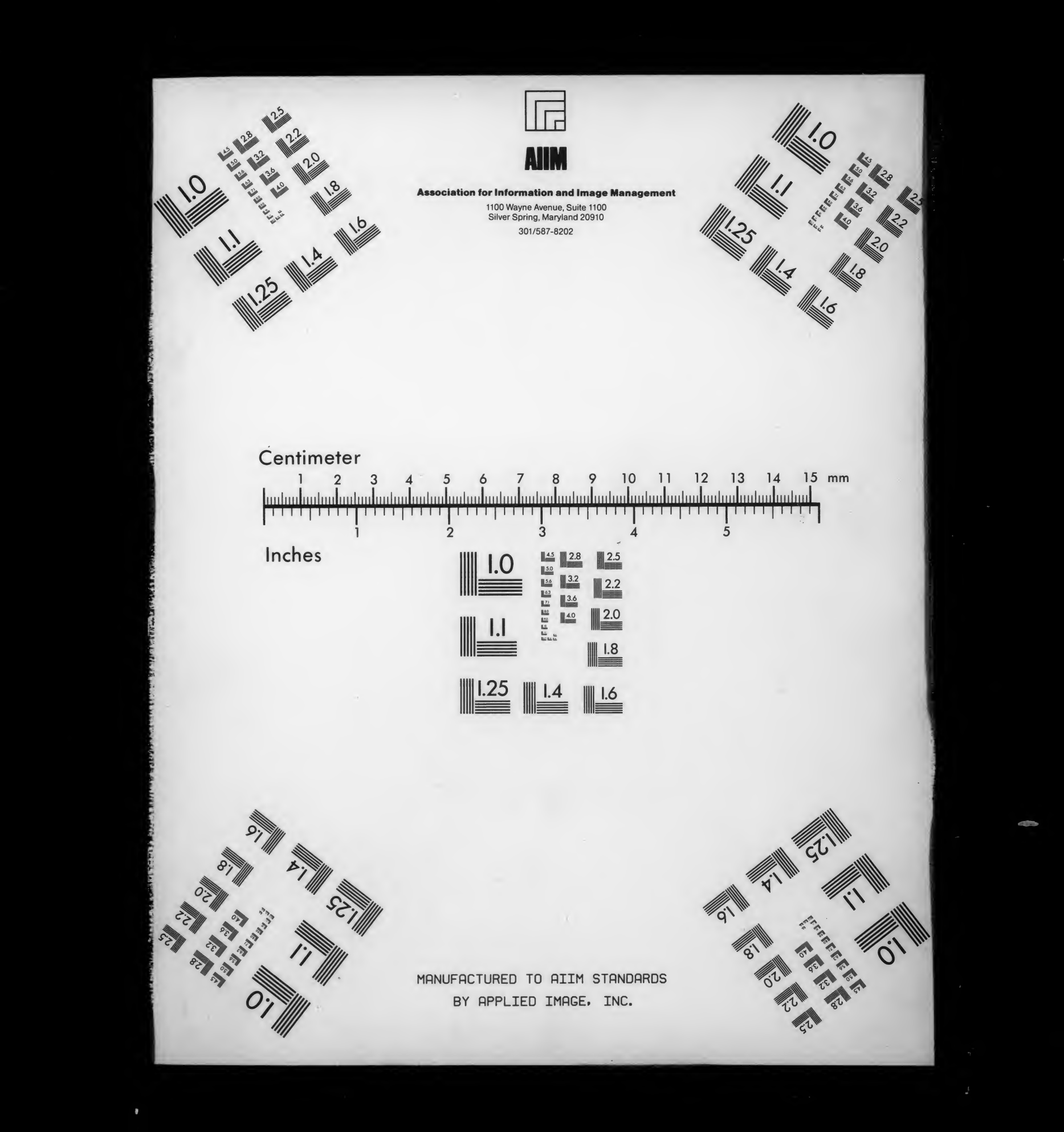
193KF
Er34 Wied, Hermann, fürst zu,
Replik und duplik zu dem alten streit über die willensfreiheit; ein ergänzender anhang zu der schrift: "Ein ergebniss aus der kritik der Kantischen freiheitslehre." Leipzig, Brockhaus, 1863.
xxvi, 61 p. 21 cm.

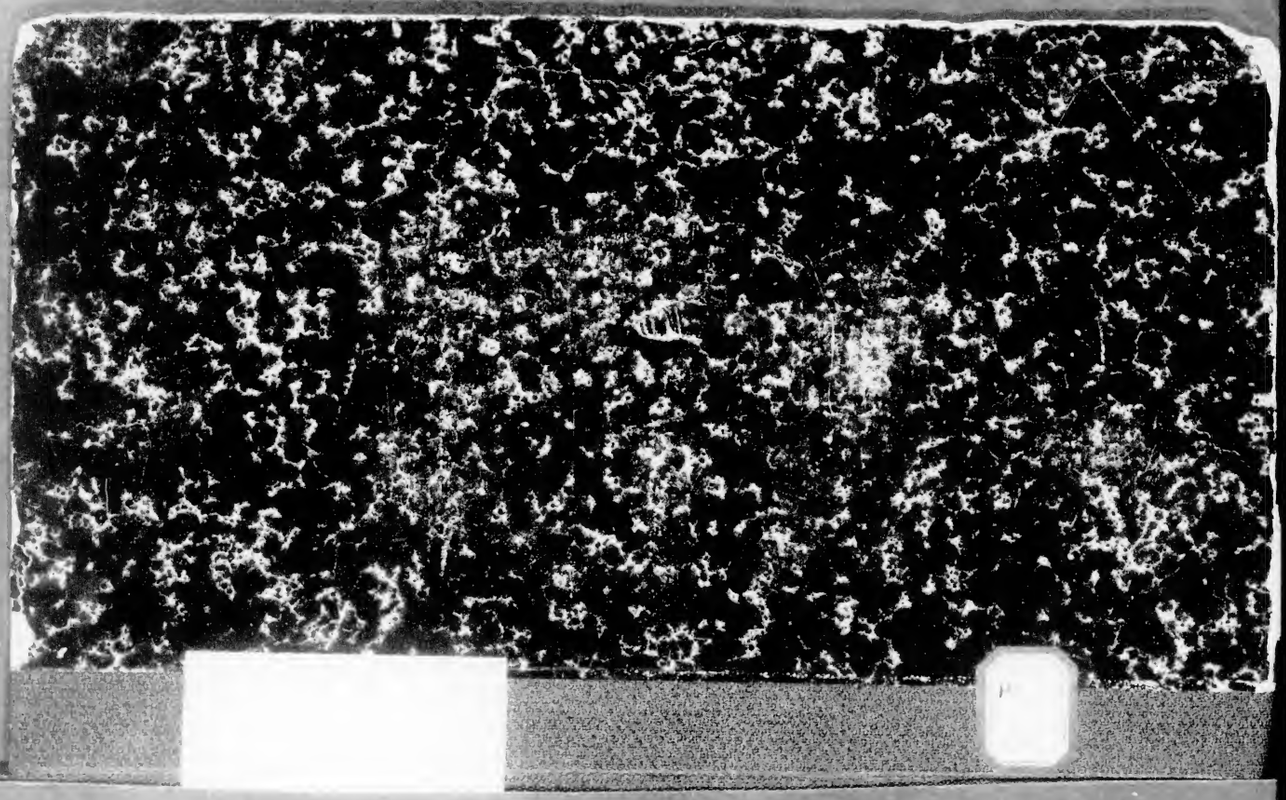
74006

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/26/91 INITIALS M.T.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



193KF E234

Columbia University
in the City of New York

Library

15/5 63. 1.60

Replik und Duplik

zu dem alten Streit über die Willensfreiheit.

Ein ergänzender Anhang

zu der Schrift:

„Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre."

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1863.

Q
317.

Replik und Duplik.

Replik und Duplik

zu dem alten Streit über die Willensfreiheit.

Ein ergänzender Anhang

zu der Schrift:

„Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre.“

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1863.

20 June 1906 C.M.

Einleitung.

Es wird nöthig sein, mit einigen einleitenden Vorbemerkungen meinen Standpunkt in den hier verhandelten Streitfragen näher zu charakterisiren, und darauf aufmerksam zu machen, in welchem Zusammenhange dieselben mit den Hauptpunkten meiner Schrift stehen.

Meine ursprüngliche Absicht bei Veröffentlichung der hier in Rede stehenden Schrift ging dahin, aus der kritischen Erörterung des Kantischen Freiheitsbegriffs Folgerungen zu ziehen, welche das Unzureichende der gegenwärtig vorherrschenden psychologischen Grundanschauungen deutlich zu machen geeignet seien. Es sollte nachgewiesen werden, daß Kant's Annahme einer allgemeinen Vernunftidee der Freiheit, und sein darauf gestützter Begriff von der praktischen (menschlichen) Freiheit in der Weise, wie er diese Begriffe faßt, nicht haltbar sei; daß aber die Art, wie er die rein geistige Sphäre, oder die intelligible Welt, von der Welt der Erscheinung unterscheidet, nothwendig zu dem doppelten Resultat führen müsse: erstlich statt einer monistischen oder dualistischen Darstellung des

DEC 19 1904 Rau

371303

menschlichen Wesens eine Dreitheilung anzunehmen, bei welcher die Seele in der Mitte stehend zwischen Geist und Leib, als das Centrum des Bewußtseins und der freien Willensbestimmung zu betrachten sei, und daß zweitens nur unter der Voraussetzung dieser Dreitheilung, bei welcher nicht der Geist, sondern die Seele als Subject der selbstbewußten Handlungen gedacht wird, die wirkliche Ausübung der Willensfreiheit möglich sei.

Dies war das zwiefache Ergebniß meiner Abhandlung, zu dessen Begründung verschiedene, tief eingreifende philosophische Fragen mit in die Erörterung hineingezogen werden mußten, die mit der Hauptfrage in innigstem Zusammenhange stehen. Gegen die Art, wie ich dieselben zu beantworten suchte, wurden indessen gewichtige Bedenken erhoben, und es entspann sich in der Hallischen Zeitschrift für Philosophie ꝛc. eine Correspondenz über diese Streitpunkte, welche nicht unwesentlich dazu beitrug, das in der Ausdrucksweise noch dunkel und ungenügend Gebliebene in meiner Schrift aufzuklären, und die Hauptpunkte, auf die es ankam, mit entscheidendern Gründen zu stützen.

Es schien mir daher, als sei ich denjenigen, die meiner Ausführung mit Interesse gefolgt sind, schuldig, diese nachträglichen Verhandlungen als Zusatz und Ergänzung nachzuliefern, da ohne dieselben vieles der Erörterung und Berichtigung Bedürftige unaufgeklärt geblieben wäre. Um hier mit wenigen Worten eine Uebersicht über die beanstandeten Punkte zu gewähren, möge das Folgende genügen:

Gegen die von mir aufgestellte, auf den Begriff der Freiheit begründete Behauptung, daß Gott weder einer Nothwendigkeit unterworfen noch auch frei sein könne, und daß der Begriff der Freiheit auf das absolute Wirken des höchsten Wesens nicht anwendbar sei, wurde neben andern Gegengründen der Einwand hervorgehoben, daß jeder, der eine wirkliche Freiheit des Willens annehme, auch zugestehen müsse, daß die absolute Ursache der Welt, die als solche auch die Ursache des Daseins unserer Willenskraft sei, ebenfalls eine freie Ursache sein müsse. Es erscheint indessen diese Schlußfolgerung doch etwas bedenklich, indem der Satz, auch auf andere geistige Anlagen des Menschen angewendet, wahr sein müßte. Man müßte z. B. auch sagen können: weil der Mensch mit der Neigung zum Bösen geboren ist, muß auch in Gott, als dem Welturheber, diese Anlage sein. Dies müßte entschieden aus der Analogie des ersten Satzes gefolgert werden, und es hilft nicht, wenn man zu seiner Vertheidigung geltend machen wollte, der Mensch sei aus Gottes Hand gut, d. h. nach dem Ebenbild Gottes, hervorgegangen; denn wenn nicht das Vermögen, das Böse zu wählen, in der ursprünglichen Anlage enthalten war, dann konnte es auf keine Weise in den Menschen hineinkommen, weder durch die That des Menschen selbst, noch durch widerstrebende geistige Mächte. Aber auch abgesehen von diesem Bedenken, welches ich nur beiläufig hier erwähne, ohne es weiter

zu verfolgen, muß bei näherer Prüfung zugegeben werden, daß der sogenannte metaphysische Begriff der Freiheit, nach welchem Freiheit ganz allgemein ein Geschehen von innen heraus, aus eigener Kraft und nach eigenen Gesetzen, unabhängig von irgendeiner äußern Nöthigung sein soll, mit dem Begriff der menschlichen Freiheit, auf welchen jener, der metaphysische Begriff, doch gestützt sein müßte, in keinem Punkte übereinstimmt; denn diese bewegt sich als ein höchst eingeschränktes Wahlvermögen unter Bestimmungen und Gesetzen, die sie keineswegs selbst gemacht hat, und deren geheimnißvolle Entstehung zu durchschauen der Mensch vollständig außer Stande ist. Dieser dem Begriff der menschlichen Freiheit entlehnte Gegengrund war es hauptsächlich, der den Einwendungen des Gegners entgegengestellt wurde.

Von dieser, im eigentlichen Sinne über das Fassungsvermögen des Menschen hinausliegenden Frage fortgehend zu dem schwierigen Problem, wie menschliche Freiheit und Naturnothwendigkeit zusammen bestehen können, wurde mir der Vorwurf gemacht, ich habe durch die Art, wie ich die Frage zu beantworten unternommen habe, die Freiheit zu Gunsten der Naturnothwendigkeit geopfert, und sei mithin dem Determinismus verfallen. Auch wurde darauf hingewiesen, daß möglicherweise unsere Vorstellung von dem ursächlichen Zusammenhange der Dinge eine unrichtige sei, und daß vielleicht im Lichte einer vollkommeneren geistigen Anschauung betrachtet dieser Zusammenhang ein ganz anderer sei. Dieser Einwurf wurde aber nicht

weiter verfolgt, und würde auch zu keinem entscheidenden Resultat geführt haben, da man zwar die Möglichkeit einer solchen höhern Geistesschauung nicht bestreiten, jedoch ihre Wirklichkeit ebenso wenig nachweisen kann, und zugeben muß, daß, solange wir mit dem Verstande urtheilen, das Verhältniß von Ursache und Wirkung stets die einzige Form sein wird, unter der wir uns die Verkettung der Ereignisse vorstellig machen können.

Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß man durch die Unterscheidung von Ursache und Wirkung, und deren Anwendung auf die wirklichen Erscheinungen, noch keine richtige Vorstellung von der ursächlichen Verkettung der Weltereignisse erhält. Jedes Ereigniß oder jede Veränderung in den Dingen betrachtet der reflectirende Verstand von der einen Seite als Ursache, von der andern als Wirkung. In der Ursache ist ganz dasselbe enthalten als in der Wirkung. Es besteht nur der Unterschied zwischen beiden, daß wir die Wirkung von der Ursache abhängig denken, und die Ursache als Anfangspunkt und Bedingung der Wirkung betrachten. Eigentlich also ist das, was wir die Ursache oder die Ursachen irgendeiner Erscheinung nennen (denn eine jede Wirkung hat gewöhnlich mehrere Ursachen zugleich), nicht dasjenige, was die Wirkung hervorbrachte, sondern die Ursache ist ebensowol hervorgebracht worden als die Wirkung, und beide folgen einem ihnen fremden Gesetz. Es ist vielmehr hier noch ein Drittes wirksam gewesen, welches das Geschehen in den Dingen hervorbrachte, welches aber gewöhnlich nicht be-

achtet wird. Dieses Dritte kann bezeichnet werden als ein Princip, ein Agens, eine Kraft, ein weltbewegendes Geschehen, welches unabläßig wirksam ist, und eigentlich den Wechsel der Ereignisse verursacht, während dazu die Complexe von Ursachen, aus denen wir gewöhnlich die Wirkungen ableiten, außer Stande sind. Das Pulsiren des Herzens, z. B. wird als Ursache des regelmäßigen Blutkreislaufs im Organismus betrachtet, allein ohne das allgemeine Leben der Natur, und ohne das specielle Princip des Lebens, welches in jedem Organismus wirksam ist, würde das Herz aufhören zu schlagen. Es ist daher die weltbewegende Naturkraft als dasjenige zu betrachten, wodurch alles Geschehen in der Natur bedingt wird.

Aus diesem Grunde, weil in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung stets ein Drittes hinzugedacht werden muß, welches in beiden wirksam ist, und eigentlich als dasjenige zu betrachten ist, welches diese Wirkung hervorgebracht hat, glaubt die Identitätsphilosophie den Begriff der Causalität ganz entbehren zu können und sucht alles Geschehen auf dieses identische Grundprincip zurückzuführen. Aus demselben Grunde versucht auch die philosophische Naturforschung gegenwärtig die Begriffe von Ursache und Wirkung außer Kraft zu setzen. Sie sieht in der Wechselwirkung der Stoffe und ihrer Grundelemente nur die Ausübung der ihnen je nach ihrer verschiedenen Qualität eigenthümlichen Functionen, welche nicht durch ihnen innewohnende Kräfte hervorgebracht werden, sondern nach allgemeinen Gesetzen bei jeder Berührung durch die große,

alles bewegende Naturkraft bewirkt wird. Dieses Geschehen, welches nach allgemeinen Gesetzen wirkend geheimnißvoll, nimmer ruhend durch die Natur hindurchzieht, überall Veränderungen in die Erscheinung rufend, und die Einzeldinge zwingend, die ihnen eigenthümlichen Functionen in der Wechselwirkung mit andern auszutauschen, betrachtet sie als das eigentliche Princip der Bewegung den Erscheinungen gegenüber und meint hiermit die gewöhnliche Denkform des Causalitätsbegriffes beseitigt zu haben. Allein man übersieht bei diesen Versuchen, daß damit das Abhängigkeitsverhältniß der miteinander in Wechselwirkung stehenden Dinge nicht aufgehoben ist, und daß wir genöthigt sind, die Veränderung, die in dem Einen vorgegangen ist, als Bedingung der stattfindenden Veränderung in dem Andern anzusehen; daß also eine jede einzelne Erscheinung für unsere Verstandeseinsicht unabänderlich unter der Form der Bedingtheit des Einen durch das Andere aufgefaßt wird, und daher nothwendig in das Verhältniß von Ursache und Wirkung auseinandertritt. Es ist hieraus mit Sicherheit zu entnehmen, daß der Begriff der Causalität auf keine Weise zu entbehren ist; daß aber tiefliegende, oft unerkennbare Ursachen dem Zusammenhange der Ereignisse zu Grunde liegen, welche bei der Untersuchung desselben meistens unbeachtet bleiben.

Die Behauptung, daß meine Ansicht deterministisch sei, daß ich die freie Wahl, also auch die Willensfreiheit vernichtet habe, sollte schon dadurch erwiesen sein, daß ich das Vorhandensein „freier Ursachen“ nicht zugeben wolle.

Der freie menschliche Wille, sagte man, sei eine solche „freie Ursache"; denn er sei nicht gezwungen, jedem Anreiz, der auf die Sinne einwirke, alsbald zu entsprechen, sondern vermöge ebenso wol dieser Anregung und Aufforderung zu widerstehen, und sei somit ein Causalitätsprincip anderer Art als die verursachenden Kräfte in der Natur, welche stets unweigerlich den stattfindenden Anregungen nach den ihnen innewohnenden Gesetzen entsprechen müßten. Zur Aufrechthaltung meiner Ansicht suchte ich dagegen geltend zu machen, daß eine jede Ursache ihrem Begriff nach einen ganz bestimmten Inhalt haben müsse, der in der Wirkung in die Erscheinung trete, während es, solange die Wahl noch nicht getroffen sei, unentschieden bleibe, welchen Inhalt der Wille als wirkende Ursache haben werde. Der freie Wille könne also, solange er seine Freiheit übt, d. h. solange er noch zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählt, nicht Ursache irgendeiner erscheinenden Wirkung sein, und werde erst eine solche Ursache, sobald er sich entschieden habe, d. h. nachdem er aufgehört habe, in Bezug auf die auszuführende That, ein freier Wille zu sein. Eine „freie Ursache" könne mithin nur als eine solche angesehen werden, die keinen bestimmten Inhalt habe, und folglich auch nichts verursachen könne.

In Bezug auf die meinen Ausführungen zu Grunde gelegte Begriffsbestimmung der menschlichen Freiheit ist ferner das Bedenken erhoben worden: diese Freiheit bestehe nur als ein subjectives Bewußtsein, objectiv an sich bestehe sie

nicht; denn ich habe gesagt: „Jeder freie Willensact sei, von einem andern Gesichtspunkt betrachtet, der causalen Verkettung der Naturereignisse eingeordnet und unterworfen (jedoch so, daß dieser innere Zusammenhang uns selbst zum größten Theil verborgen bleibe)." Mit einer solchen allzu eingeengten nichtigen Freiheit, welche nur in einer subjectiven Täuschung bestehe, könne man sich nicht abfinden lassen; die Freiheit sei eine wirkliche, nicht blos eingebildete, und habe als subjective Täuschung keinen Werth.

Für mich war sonach die Aufgabe geworden, unter Beibehaltung meiner Begriffsbestimmungen nachzuweisen, daß diese von mir geschilderte Freiheit keine Täuschung sei, sondern eine wahrhaftige und thatsächliche freie Wahl enthalte. Wie dies geschehen ist, dürfte mit wenigen Worten nicht anschaulich zu machen sein, ich muß mich darauf beschränken, auf den hier abgedruckten Schriftenwechsel hinzuweisen. Ich will hier nur so viel hinzufügen, daß man doch offenbar zu viel verlangt, wenn man die menschliche Freiheit als eine solche zu schildern sucht, welche abändernd in die ursächliche Verkettung der Ereignisse und somit auch in die höhere Leitung der Weltgeschicke einzugreifen befähigt sei. Eine solche Freiheit gibt es nicht, und gäbe es eine solche, so wäre dies ohne Zweifel das größte Unglück für den Menschen. Auch sehe ich nicht ein, weshalb man sich nicht an einer eingeschränkten Freiheit genügen lassen könne, welche weder die Wahlfreiheit noch die moralische Verantwortung im

geringsten beeinträchtigt! Die pantheistische Weltanschauung freilich, welche das Weltall als Selbstentwickelung des göttlichen Wesens, und den Menschen, d. h. die Gesammtheit aller einzelnen menschlichen Individuen, als die nichtige Erscheinungsform betrachtet, in welcher Gott, der allgemeine Weltgeist, zu sich selbst kommt, und sich seines unendlichen Wesens selbst bewußt wird, diese Anschauung bedarf allerdings für den Menschen einer weit umfassendern Freiheit als die in der vorliegenden Abhandlung geschilderte. Sie verlangt eigentlich, daß der Mensch sein eigener Schöpfer sei, der nach selbsteigenen Gesetzen eine Welt aus sich herausbildet, ein Vorgang, der für den unbefangenen Menschenverstand stets unbegreiflich sein wird; denn wie sollte je das Bewußtlose von innen heraus sich aus eigener Kraft zu einem Selbstbewußten entwickeln, wenn nicht schon von vornherein ein vollkommen bewußtes vernünftiges Etwas in ihm wirksam wäre und seiner Entwickelung die Wege wiese? Für mich unterliegt es keinem Zweifel, daß die pantheistischen Systeme durch diese weit übertriebene Anforderung mehr als durch irgendetwas anderes sich selbst das Urtheil sprechen, indem die Consequenz aus ihren Voraussetzungen zu abenteuerlichen Hirngespinsten führt, die sich mit der Erfahrung nimmermehr in Einklang bringen lassen. Daß aber die Philosophie noch heute mehr oder weniger diesen unwahren Truggebilden huldigt, ist gewiß eine der vorzüglichsten Ursachen für ihre Unfähigkeit, eine einigermaßen haltbare,

der Wirklichkeit entsprechende Theorie der menschlichen Freiheit herzustellen.

Dies waren im allgemeinen die Punkte, welche zur Sprache gebracht worden waren. Der Hauptpunkt indessen, nämlich die Frage, ob als psychologische Grundanschauung eine Trennung von Geist und Seele angenommen werden dürfe, wurde nicht weiter zum Gegenstand einer Discussion gemacht, obgleich ich das getrennte Nebeneinanderbestehen beider als das Hauptergebniß meiner Schrift bezeichnet hatte.

Die Vorstellung von einer Dreitheilung des menschlichen Wesens wird von den strengen Systematikern der philosophischen Schule mit entschiedener Ungunst behandelt. Man weist diese Anschauung in der Regel gänzlich von der Hand als einen ungeschickten Versuch der draußen Stehenden, nicht in die Wissenschaft Eingeweihten, das thatsächlich einheitliche Wesen nach Art der Anatomen in seine vermeintlichen Bestandtheile zu zerlegen, während diese Bestandtheile in ihrer Abtrennung vom Ganzen nicht existiren. Man verwirft diese Lehre, als Irrlehre, mit einer Art von Entrüstung, weil sie die geschlossene Einheit des Systems jedenfalls zerstört und die Gegensätze des Dualismus wieder ins Leben ruft, die man für überwunden und längst abgethan hielt, die aber dadurch mit neuer Lebenskraft und sogar als Dreiheit und Dreigetheiltheit, zum Verdruß aller metaphysischen Speculation, auferstanden sind. Man betrachtet die Zweiheit und Dreiheit als die unwahre Grundanschauung der Nichtphilosophen, die, von

der sinnlichen Wahrnehmung und Erscheinung ausgehend, durch gewöhnliche Verstandesabstraction eine wissenschaftliche Einsicht zu gewinnen hoffen, während doch der wahre Ausgangspunkt nach der Meinung der Systematiker nur in der speculativen Auffindung einer ursprünglichen Einheit bestehen kann. „Die Reflexionsmenschen", sagt Schelling *), „haben keine Vorstellung von einer objectiven Vernunft, von einer Idee, die doch als solche ganz objectiv und real ist; alle Vernunft ist ihnen etwas Subjectives, ebenso alles Ideale, und die Idee selbst hat für sie nur den Sinn einer Subjectivität, daher sie nur zwei Welten kennen: die eine bestehend aus Steinen und Schutt, die andere aus Anschauen jener Steine und den Gedanken darüber."

Es ist in diesem Ausspruch Schelling's ohne Zweifel eine tiefe Wahrheit enthalten, denn die Welt der Erscheinung, welche unserer Sinnesanschauung als eine Gesammtheit von Dingen entgegentritt, kann nicht aus einem Getheilten und Gegensätzlichen hervorgegangen sein, sondern wir denken uns dieselbe als herausgewachsen aus einem einheitlichen Urgrund, der beides, das Ideelle und das Materielle, schon der Anlage nach in sich enthielt. Es kann nicht erst eine todte Materie dagewesen sein, in welche der gleichfalls schon von Ewigkeit seiende Geist als bildende Kraft einströmte, sondern das, was als Gegensatz erscheint, als „Steine und Schutt" auf der einen Seite,

*) Schelling, „System der Philosophie".

und auf der andern Seite als „Anschauungen und Gedanken" weist auf eine Einheit zurück, als auf seinen göttlichen Urgrund, in dem das Gegensätzliche unterscheidungslos geeint war. So nämlich sind wir in unserer mangelhaften Vorstellungsweise genöthigt, einen ahnungsvollen Gedanken auszudrücken, auf welchen eigentlich, wie wir hinzufügen müssen, die Anschauungsform der Zeit nicht anwendbar ist. Es soll nur so viel damit gesagt sein, daß wir die bildende und schaffende Gotteskraft als die uns unerkennbare Einheit des scheinbar Getheilten und Gegensätzlichen in den Dingen der Erscheinungswelt vermuthen, gerade so, wie wir die Einheit unsers eigenen geistig-leiblichen Wesens empfinden, ohne den Zusammenhang dieses denkenden mit dem sinnlichen Ich zu begreifen.

Aber gerade hier liegt der Angelpunkt des ganzen Streites; denn wenn diese sich dem denkenden Menschen mit Nothwendigkeit aufdrängende Idee einer ursprünglichen Einheit nichts weiter ist als eine Ahnung und Vermuthung, so ist niemand berechtigt, sie für eine wissenschaftliche Erkenntniß auszugeben, oder dieselbe als allgemein gültige Voraussetzung zur Grundlage eines philosophischen Lehrsystems zu machen. Sieht man in ihr weiter nichts als eine lichtvolle Ahnung, die unsern Horizont erweitert und unsern erstaunten Forscherblicken eine göttliche Sphäre offenbart, welche jedoch bei weiterm Vordringen im dunkeln Hintergrunde einer unerreichbaren Ferne zu entschwinden scheint — so ist der Gedanke einer

Ureinheit des Weltalls von dem größten Werth, und von wahrhaft erhebender Allgewalt für die Seele. In ihm erwacht das lebendige Bewußtsein, daß wir wahrhaftig in Gott leben und weben; daß wir durch Gottes schaffende Kraft getragen, erhalten, beseelt, ein schnell vorübergehendes Dasein beständiger Stoffverwandlungen zwischen Entstehen und Vergehen darstellen.

Will man sie hingegen für eine zu wissenschaftlichem Gebrauche geeignete Erkenntniß ausgeben, so verliert sie sogleich jeden Werth und jede Bedeutung, und wird zu einer todten Formel, wie etwa die Schelling'sche Identität, oder das logische Gebäude Hegel's, welches eine reale Welt in sich enthalten und aus sich entfalten soll, in der That aber nur ein Gehäuse leerer Begriffe, eine Schale ohne Kern ist, deren künstliches Fachwerk nicht einmal als solches auf Wahrheit Anspruch machen kann. Es ist damit nicht anders als mit der Wesenseinheit des Menschen, deren unabänderlicher gewissester Ausdruck das „Ich" ist. Welches Wunder diese Ichempfindung und diese Einheit des Selbstbewußtseins bei der unendlichen Getheiltheit unserer sinnlichen Wahrnehmung ist, machen wir uns selten klar, und doch genügt ein kurzes Nachdenken, um die Unbegreiflichkeit dieses innern Zusammenhanges anzuerkennen. Solange wir nicht einzusehen vermögen, wie das Ideelle, z. B. der Gedanke einer Handbewegung, sich in das Materielle, nämlich die Handbewegung selbst, übersetzt; solange wir nicht angeben können, wie die Affection unserer Sinne durch etwas außer uns zu einer Empfindung

oder Wahrnehmung werden und sodann als Vorstellung ganz in das ideale Gebiet übertreten könne, dürfen wir auf keine Weise behaupten, nur das Mindeste über den innern Zusammenhang jener Gedankenwelt und jener Sinnenwelt, welche zusammen unser einheitliches Selbst bilden, zu begreifen. Die ältesten sowol als die neuesten Lehrer der Weltweisheit haben einmüthig zugestehen müssen, daß ihnen dieser Zusammenhang vollständig dunkel geblieben ist. Es ist ihnen nicht gelungen, hiervon eine klarere Vorstellung zu gewinnen, weder durch die Annahme eines influxus physicus, noch eines Occasionalismus, noch einer prästabilirten Harmonie, und wie sonst die künstlichen Erklärungen heißen, die unter einem gelehrten Namen die gänzliche Unwissenheit verbergen sollen. Unsere jetzigen Psychologen *) sind, was diesen Zusammenhang be-

*) Dr. Emil Harleß sucht zwar in seinem als Fragment herausgekommenenen Buch „Die elementaren Functionen der creatürlichen Seele" (München 1862) nachzuweisen, die Seele müsse in sich eine Mehrheit qualitativ verschiedener Realelemente enthalten, gleichwie auch der Körper; denn kein Leben sei denkbar ohne den Wechsel der Ereignisse, Ereignisse seien aber nicht denkbar ohne Aenderungen in factischen Beziehungen, und factische Beziehungen seien undenkbar ohne eine Mehrheit realer Ursachen. Harleß denkt sich also die seelischen Functionen als Ergebnisse einer Wechselwirkung der verschiedenen Realelemente, und behauptet ferner, die Wechselwirkung zwischen seelischen und körperlichen Elementen bedürfe keiner weitern Vermittelung, sie befinden sich ohne weiteres in dem Verhältniß der Causalität zueinander gerade so wie die Wechselwirkung körperlicher Realelemente.

Es scheint mir indessen, daß hier eine sehr wichtige Unterscheidung hervorgehoben werden muß; denn es unterliegt zwar keinem Zweifel,

trifft, ebenso rathlos als die großen Denker des Alterthums. Und sie sind es trotz der Annahme einer ursprünglichen Einheit des Idealen und des Realen; denn diese vorausgesetzte Einheit schützt nicht vor einer spätern Trennung beider Gebiete, zu welcher sie sich im Verlauf ihrer Erörterungen unweigerlich bequemen müssen, wenn auch stets versichernd, daß die Einheit der Substanz, deren verschiedene Seiten nur in dem Unterschied des Idealen und des Realen hervortrete, fortwährend festgehalten werde. Wenn aber selbst diejenigen, die, wie Leibnitz oder Schelling, ihr System auf ein einheitliches Princip gebaut haben (sei dieses nun rein idealistisch oder auf die Iden-

daß jede Function der Seele einen entsprechenden körperlichen Vorgang bedingt, wie z. B. jedes Nachdenken eine Ermüdung, also eine materielle Einbuße und Veränderung der Gehirnorgane nach sich zieht, daß also beide in dem Verhältniß der Wechselwirkung und der ursächlichen Bedingtheit zueinander stehen; allein ebenso gewiß ist auch, daß der Wille, der eine willkürliche Bewegung im Organismus hervorbringen will, als Function der Seele nicht in dem unmittelbaren Verhältniß der Wechselwirkung zu den entsprechenden Elementen des Körpers steht. Das Kind kann nicht ausführen, was es will, die um sich tastende Hand greift fehl. Erst eine lange Uebung stellt die Harmonie des Willens und der organischen Bewegung vollkommen her. Ein Kranker kann oft die einfachste, von ihm gewollte Bewegung nicht ausführen, weil ihm die Kraft fehlt, um den Willen zur That zu machen. In beiden Fällen ist die psychische Function so wenig die nothwendige Bedingung der entsprechenden körperlichen Bewegung, daß vielmehr eine ganze Reihe von andern meist unbekannten Ursachen vermittelnd concurriren muß, damit die That dem Gedanken entspreche. Es ist also auch bei dieser Annahme eine klare Erkenntniß des Zusammenhanges zwischen seelischen und körperlichen Functionen auf keine Weise zu erlangen.

titätstheorie gegründet), sobald sie die Vorgänge im Menschen schildern wollen, alsbald zu einer Trennung des Gegensätzlichen schreiten müssen und anerkennen, über den Zusammenhang der geistigen und der entsprechenden leiblichen Vorgänge nichts zu wissen; dann scheint es doch erwiesen zu sein, daß auch ihre Voraussetzung von einem einheitlichen Grund, in welchem das Mannichfaltige der Welt begriffen ist, nichts anderes als eine ahnungsvolle Vermuthung war; denn wäre sie ein Wissen, so müßte das Einzelne, welches in dem Allgemeinen enthalten ist, doch ebenso klar eingesehen und begriffen werden können, wie sie es von jenem, dem Allgemeinen, behaupten; was indessen, wie sie selbst zugestehen, nicht der Fall ist. *)

Dieses Einzelne, nämlich die Ueberzeugung von der

*) Schelling behauptet zwar, die Spinozistische Lehre, daß die Substanz, möge sie als ein Ideales oder ein Reales in die Erscheinung treten, doch immer dieselbe Substanz sei, unwiderleglich bewiesen zu haben. Er sucht zwar darzuthun, daß sowol in der Perception als auch in der willkürlichen Bewegung die Identität des Subjectiven und des Objectiven vorhanden sei. „Die Substanz", sagt er („Naturphilosophie", §. 221), „als objectiver Grund ist das Setzende des Bildes, und das Setzende des Bildes ist von dem Bild selbst nicht verschieden, ist selbst dieses Bild .... das objective Bilden löst sich unmittelbar wieder in das subjective auf; Anschauendes und Angeschautes ist eins."

§. 222. „In der willkürlichen Bewegung fällt nur die Möglichkeit in den Nerv, die Wirklichkeit in den Muskel, also in ein Anderes; daher kann auch die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit hier nur durch ein äußeres Phänomen durch Bewegung sich ausdrücken. In der Sensibilität fällt die Wirklichkeit in dasselbe, worein die Möglichkeit" ....

Wenn er aber selbst zugibt, daß die Wirklichkeit der Bewegung in ein Anderes falle als die Möglichkeit (oder die blos gedachte Bewe-

Einheit des eigenen Ich, ist für uns ganz unzweifelhaft; es ist das Gewisseste, was es geben kann, und dennoch ist es weiter nichts als eine Empfindung, eine erfahrungsmäßige Gewohnheit; es ist keine klare Erkenntniß, kein Wissen; denn dazu wäre die Einsicht in den Zusammenhang des geistigen und des physischen Menschen unentbehrlich, die uns weder durch die Erfahrung noch als unmittelbare innere Anschauung gegeben ist. Diese kleine Welt aber, welche wir als die Einheit unsers eigenen „Ich" kennen, enthält als Spiegelbild der großen Welt alles, was jene aufzuweisen hat; und was sich nicht in dem engen Raum unsers Bewußtseins abspiegelt, ist für den Menschen gar nicht vorhanden. Es ist deshalb nicht möglich, das Weltall als Einheit zu begreifen; denn dazu müßte die Einheit unserer eigenen kleinen Welt des Bewußtseins erst als deutliche Erkenntniß begriffen sein. Die große Einheit des All ist also ebenso wie die Einheit unsers eigenen Wesens nichts anderes als eine Vermuthung, oder vielmehr eine ahnungsvolle Idee; denn sie kündigt sich so unzweifelhaft als eine Wahrheit in unserm Bewußtsein an, daß sie mehr als eine Vermuthung sein muß, und zur nothwendigen Voraussetzung wird, ohne jedoch als solche eine wissenschaftliche Erkenntniß zu begründen.

---

gung), so gesteht er damit ein, daß er diesen Zusammenhang nur als Phänomen und als Thatsache der Erfahrung kennt, ohne davon eine wissenschaftliche Erkenntniß zu besitzen; denn sobald er nicht darthun kann, daß hier Möglichkeit und Wirklichkeit in dasselbe fallen, ist eine klare Einsicht in diese behauptete Identität nicht zu gewinnen.

Wenn wir nun hierdurch berechtigt sind, die Brauchbarkeit dieser Idee der Welteinheit als Grundlage einer wissenschaftlichen Lehre in Abrede zu stellen, so wird nichts übrig bleiben, als zu der Ansicht Kant's zurückzukehren, nach welcher Vernunftideen unserer verstandesmäßigen Einsicht unzugänglich sind, weil wir ohne die Verstandeskategorien nichts zu denken vermögen, und weil diese Kategorien nur auf Gegenstände der Erfahrung, nicht aber auf dasjenige anwendbar sind, was jenseit der Erfahrung liegt. Indem ich aber diesen Standpunkt für den meinigen erkläre, trete ich damit auf die Seite derjenigen, welche Schelling ohne Unterschied als die „Reflexionsmenschen" bezeichnet, d. h. ich gehöre zu denen, die das Gegensätzliche in den Dingen als das für jede wissenschaftliche Betrachtung der Welterscheinungen ursprünglich Gegebene ansehen, während er vorgibt, die höhere Einheit derselben auf speculativem Wege gefunden zu haben. Von diesem meinem Standpunkte aus, der kein anderer ist als der Standpunkt der gewöhnlichen Verstandesabstraction, vermag ich die Dinge der äußern Erscheinung nur als das Getheilte und Gegensätzliche anzuschauen; ich werde daher nicht umhin können, das eigene Ich bei näherer Betrachtung als ein Zusammengesetztes, und seiner Wesenheit nach für meine Betrachtungsweise Theilbares zu erklären. Und sobald ich einmal theile und unterscheide, wird mich nichts hindern, statt zu einer Zweitheilung sogleich zu einer Dreitheilung zu schreiten, und diese jener vorzuziehen,

da sie den Beobachtungen über die Ereignisse des innern Seelenlebens weit mehr zu entsprechen scheint.

Es mußte mir daran gelegen sein, diesen meinen Standpunkt hier vorläufig näher zu bezeichnen, und gegen die Behauptung Verwahrung einzulegen, als sei die Dreitheilung des Menschen eine unphilosophische, und deshalb von vornherein zu verwerfende Annahme, die gegen alle bisherigen Resultate der Wissenschaft ankämpfe. Gerade die tiefeinschneidende Einwirkung, welche die Verfolgung dieser Annahme auf das anthropologische Studium ausüben muß, sollte zu der sorgfältigsten Erörterung dieser Frage veranlassen, und man sollte über ihre Zulässigkeit nicht vornehm aburtheilen, bevor man die große Anzahl der gewichtigsten Gründe für und wider dieselbe behutsam erwogen hat. Denn ist nämlich, um nur das Eine noch zu erwähnen, die Dreitheilung und mit dieser die mittlere Stellung der Seele als selbstbewußtes handelndes Subject der richtige Ausgangspunkt für die Seelenlehre, dann kann der Geist, welcher abgesondert von der Seele zu betrachten ist, nicht mehr, wie bisher, als das Wahrnehmende und Wissende, Fühlende und mit Freiheit Handelnde im Menschen betrachtet werden, und es ist somit unmöglich, den Menschen als eine an sich nichtige bloße Erscheinungsweise des allgemeinen göttlichen Geistes zu schildern; es ist unzulässig, Gott als den Weltgeist in dieser seiner Welt, und insbesondere im Menschen, nach pantheistischer Anschauung aufgehen zu lassen; denn es tritt dem Geiste die relativ selbständige Seele mit individueller Geltung und Wesenheit gegenüber, und wahrt die Einzelpersönlichkeit nicht allein in diesem Leben, sondern selbst über das Grab hinaus vor einem unterscheidungslosen Zerfließen in die allgemeine geistige Substanz. In ihr, als dem selbstbewußten, halb der Erscheinungswelt, halb der Geistessphäre angehörenden Mittelgliede, begegnen sich die Einwirkungen beider Welten. In ihr vollzieht sich die Einigung und Durchdringung des von innen heraus hervorbrechenden Geistigen mit den von außen hereindringenden Eindrücken der Sinnenwelt; denn aus dem Zusammenfließen des blos Gedachten und des blos sinnlich Geschauten gerinnt die Einheit der Vorstellung und der Begriffe. In ihr ergibt sich das Hinüber- und Herüberschwanken der Erwägungen. Ihr gehört die Wahl, der Entschluß, die That, und jegliche Aeußerung des freien Wollens; nicht dem Geiste, der mit der Freiheit nichts zu schaffen hat, der mahnend im verborgenen Hintergrunde steht, als Gottes Stimme und Gottes Antheil im Menschen, entfernt von den Geschäften der Welt, doch bereit, in jedem Augenblicke helfend und erleuchtend in das Dunkel der Seele einzutreten; erhaben über den Irrthum des selbstverantwortlichen Sterblichen, und umstrahlt von der Sternenkrone unsterblicher Ideen.

Es ist nicht die Aufgabe dieser Einleitung, das Verhältniß von Geist und Seele weiter zu verfolgen; dies konnte selbst in meiner Schrift, in welcher die Dreitheilung als Endergebniß hingestellt wird, nur andeutungsweise geschehen. Ich behalte mir aber vor, diesen Gegenstand in

einer besondern Schrift weiter zu entwickeln, und sowol die Gründe für diese Trennung der Wesenselemente als auch die daraus sich ergebenden Folgerungen für die Behandlung der Seelenlehre und der dahin einschlagenden metaphysischen Fragen darzustellen.

Diese Vorbemerkungen mögen genügen, die Nothwendigkeit einer weitern Verfolgung der hier angeregten Fragen nachzuweisen.

I.

Des Recensenten Beurtheilung meiner Schrift. *)

Die Frage nach der Freiheit ist ziemlich so alt wie die Philosophie selbst, wenigstens so alt wie die Ethik. Ihre Bedeutung wächst mit dem Fortschritt der Cultur und Civilisation, mit der höhern Wichtigkeit, die in einem gebildetern (freiern) Staatsleben die Moralität jedes einzelnen gewinnt. Man sollte meinen, daß in einer Zeit wie die unserige, in welcher mit jedem Jahre die politische Freiheit sich erweitert und erhöht, die Frage, um die es sich handelt, längst entschieden sein müßte. Denn was wäre die politische Freiheit, wenn die Freiheit überhaupt ein leerer Name wäre, wenn es in Wahrheit keinen freien Willen, keine Selbstbestimmung und Selbstentscheidung gäbe? Und doch bietet sich uns die eigenthümliche Erscheinung dar, daß, je weiter die politische Freiheit sich ausdehnt, desto größer — infolge der überhandnehmenden materialistischen Weltanschauung — die Zahl derer wird, welche die Freiheit überhaupt leugnen, und daß vielfach

*) Recension des Professors Ulrici in Halle, in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 40, Heft 2.

gerade diejenigen, die in politischer Beziehung am lautesten nach mehr und immermehr Freiheit schreien, in der Reihe der Freiheitsleugner den ersten Platz einnehmen. Es scheint daraus zu folgen, daß der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis zu den Grundgegensätzen der menschlichen Natur gehört und daher bis zum offenkundigen Widerspruch sich steigern kann, ohne — wie Hegel will — in einer höhern Einheit seine Lösung zu finden. Jedenfalls folgt, daß die Frage nach der Freiheit für unsere Zeit eine um so höhere Bedeutung erhält, je schroffer jener Widerspruch hervortritt und je unzweifelhafter Begriff und Maß der politischen Freiheit von dem der Freiheit überhaupt abhängt.

Wir freuen uns daher, in dem Verfasser der obengenannten Schrift einem Manne zu begegnen, der, absehend von den luftigen speculativen Constructionen, die seit Fichte Mode geworden, im Anschluß an Kant und die Resultate seiner ebenso besonnenen als tiefdringenden Forschung die Frage von neuem mit Gründlichkeit und Unbefangenheit erörtert. Er tadelt zunächst mit Recht an Kant, daß er bei seiner Erörterung des Problems von der „transscendentalen Idee" einer unbedingten Causalität ausgehe, diese als das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen ohne wiederum unter der Herrschaft einer bestimmenden Ursache zu stehen, mit der Freiheit identificire, und auf diese „transscendentale Idee" der Freiheit den Begriff der praktischen (menschlichen) Freiheit „gründen" wolle. Er behauptet mit Recht, daß es sich noch sehr frage, ob dieser transscendentalen Idee der Freiheit Objectivität und wissenschaftliche

Berechtigung zukomme, und ob in Bezug auf die unbedingte Causalität, Gott, überhaupt von Freiheit die Rede sein könne. Wir sind zwar nicht mit ihm einverstanden, wenn er die letztere Frage schlechthin verneint. Denn absolute Causalität kann doch nur derjenigen Ursache beigelegt werden, die keine andere sie irgendwie bestimmende Ursache ihres Daseins und Willens hat, also unabhängig von irgendeiner Nöthigung außer ihr ist. Darin liegt allerdings noch nicht, daß sie auch eine freie Ursache sein müsse. Sie kann vielmehr in Ansehung ihrer Wirksamkeit als eine Kraft gedacht werden, die infolge ihrer eigenen Natur oder Wesenheit wirken muß und überall nur so und nicht anders zu wirken vermag. Sie kann aber auch als eine Kraft gedacht werden, in deren Natur es liegt, daß sie wirken oder auch nicht wirken, und in ihrer Wirksamkeit auf das eine oder das andere mögliche Object sich richten kann. Jene werden wir eine nothwendige, diese eine freie (frei wirkende) Kraft nennen können. Die absolute Ursache kann an sich das Eine wie das Andere sein: aus dem bloßen Begriff derselben läßt sich allerdings nicht nachweisen, weder daß sie eine freie noch daß sie eine nothwendige Kraft sein müsse. Es kommt vielmehr auf die Beschaffenheit der Welt an, die als ihre Wirkung angesehen wird: nur aus dieser läßt sich entnehmen, ob ihre Ursache als freie oder nothwendige zu fassen sei. Nun zeigt sich aber — so behaupten die Vertheidiger der Freiheit, — daß der menschliche Wille eine solche Kraft ist, die (wenn auch nur bedingterweise) wirken oder nicht

wirken, thätig oder nicht thätig sein, das Eine oder Andere thun kann. Dies Vermögen oder, was dasselbe ist, diese Möglichkeit des Thuns oder Lassens ꝛc. bildet wenigstens den wesentlichen Inhalt unsers Bewußtseins, in welchem wir uns Freiheit beimessen. Und daß wir das Bewußtsein haben, in diesem Sinne frei zu sein oder vielmehr frei handeln zu können (wenn wir auch nicht immer frei handeln), ist eine unbestreitbare Thatsache, mag sich auch immerhin zweifeln lassen, ob dies Bewußtsein Wahrheit oder Täuschung sei. Wer nun annimmt, daß unser Wille wirklich eine solche freie Kraft sei, wird auch annehmen müssen, daß die absolute Ursache der Welt, die als solche auch die Ursache des Daseins unserer Willenskraft ist, ebenfalls eine freie Ursache sein müsse. Denn eine Kraft, die ihrem Wesen nach nothwendig, nur so und nicht anders zu wirken vermag, kann nicht die Ursache einer freien Kraft sein, weil eben in ihrem nothwendigen Wirken liegt, daß das, was sie wirkt, nur so und nicht anders sein und also (wenn es selbst wiederum eine Kraft ist) auch nur so und nicht anders wirken kann. Die freie Ursache dagegen, die als solche ihre Thaten und Werke selbst bestimmt und für das Eine oder Andere sich entscheiden kann, wird auch freie oder nothwendige oder auch beide Kräfte hervorbringen können, vorausgesetzt, daß sie überhaupt die Macht zu schöpferischer (productiver) Thätigkeit besitzt.

Allein wenn wir auch in dieser metaphysischen Frage der Ansicht des Verfassers nicht beitreten können, so hat er doch

darin ganz recht, daß die menschliche Freiheit keine absolute Causalität besitzt und also auch nicht als das Vermögen, einen „Zustand“ oder „eine Reihe von Erscheinungen“ rein aus und von sich selbst anzufangen, gefaßt werden kann. Unsere Willensfreiheit, d. h. der menschliche Wille als freie Kraft, ist vielmehr offenbar eine beschränkte und bedingte. Denn zunächst ist sie nur eine Wahlfreiheit, d. h. wir haben uns immer nur zwischen einer sehr beschränkten Zahl gegebener Möglichkeiten (möglicher Entschlüsse und Handlungen) zu entscheiden. Sodann aber ist unser Wille, wie jede Naturkraft, insofern eine bedingte Kraft, als er eines Reizes oder Impulses, einer Anregung und somit der Mitwirkung von irgendeiner andern Kraft bedarf, wenn er in Wirksamkeit übergehen soll: ohne alles gegebene im Gefühl oder Bewußtsein sich kund gebende Motiv wollen und handeln wir niemals, und wo es geschieht, kann wenigstens von einem freien Willensacte nicht die Rede sein. Unsere Willensfreiheit zeigt sich vielmehr gerade nur darin, daß wir zwischen zwei oder mehreren gegebenen Motiven (Impulsen) zu wählen vermögen, ob und welchem von ihnen wir handelnd folgen wollen. Daß wir dieses Wahlvermögen, wenn auch nicht immer, doch in vielen Fällen ausüben, daß wir überlegen und erwägen und uns schließlich für das Eine oder Andere entscheiden, ist eine unzweifelhafte Thatsache des Bewußtseins, und eben in diesem Bewußtsein schreiben wir uns Willensfreiheit zu. Nichtsdestoweniger ist es zunächst eben dieser Umstand, daß wir immer ein Motiv unsers Wollens und

Handelns haben, der die Möglichkeit gewährt, die Realität der menschlichen Willensfreiheit (die wirklich freie Wahl) zu leugnen, und doch zugleich jenes Bewußtsein und seinen Inhalt anzuerkennen. Dies ist, wenn wir recht verstanden haben, des Verfassers Standpunkt im Gegensatz gegen das gewöhnliche Verfahren der Freiheitsleugner, welche jede wirkliche Wahl zwischen gegebenen Motiven und möglichen Willensacten in Abrede stellen und somit jenes Bewußtsein schlechthin Lügen strafen, eben damit aber die schwierige, bisjetzt noch ungelöste Frage zu beantworten haben, wie es möglich (denkbar) sei, daß uns das klare Bewußtsein, die feste unerschütterliche Ueberzeugung entstehen kann, einen bestimmten Act — den Act der Wahl, der Erwägung und Entscheidung — zu vollziehen und resp. vollzogen zu haben, den wir doch in Wahrheit nicht vollzogen haben. Wirken nämlich auf unsern Willen mehrere Impulse von verschiedener Stärke ein, so ist es denkbar, daß zwar keiner derselben an sich eine nöthigende Macht über unsern Willen besitzt, und daß wir also auch dem stärkern Impulse nicht nothwendig folgen müssen, daß wir aber unbewußterweise thatsächlich doch immer dem stärkern nachgeben und ihm gemäß handeln. In diesem Falle würden wir stets eine wirkliche Wahl vollziehen und insofern frei handeln, und doch würde die Wahl immer nur auf das eine Glied der Alternative, auf die vom stärkern Impulse geforderte That (resp. Unterlassung) fallen. Damit wäre die Hauptschwierigkeit des ganzen Problems, der Widerspruch zwischen der menschlichen Willensfreiheit und der sogenannten Naturnothwendigkeit, beseitigt. Denn demnach würden wir realiter immer nur das thun, wozu der infolge der gegebenen Umstände und Verhältnisse stärkere Impuls uns antreibt, und es würde mithin nichts geschehen, was nicht aus der Lage der Dinge, aus den gegebenen Umständen und Verhältnissen mit Nothwendigkeit folgte.

So wenigstens verstehen wir den Verfasser und lösen uns den anscheinenden Widerspruch, in welchem seine Behauptungen dem Wortlaute nach zueinander stehen. Einerseits nämlich leugnet er „eine freie Wahl zwischen verschiedenen sich darbietenden Möglichkeiten", indem er bemerkt: „Starke, ja oft ganz unüberwindlich scheinende Reize und Antriebe, die aus der Sinnenwelt stammen, wirken auf das Bewußtsein des Menschen ein und würden den Willen unmittelbar zur That fortreißen, wenn nicht eine beurtheilende und oft verurtheilende Stimme in unserm Innern zugleich sich geltend machte, auf welche wir zu hören gezwungen sind, je mehr unsere geistigen Fähigkeiten entwickelt worden sind. Ist nun die Unlust, welche durch die innere tadelnde Stimme hervorgerufen wurde, zum herrschenden Gefühl geworden, welches mächtiger die Seele ergreift als der entgegenstehende Trieb, oder ist das Gefallen, was wir an dem edlern und vollkommenern Handeln — was uns die Vernunft als das seinsollende vorspiegelt — empfinden, mächtiger als der natürliche Anreiz, so verliert der letztere seine zwingende Gewalt und wird durch den stärkern vernünftigen Antrieb überwunden. Findet das Gegentheil

statt, so tritt der umgekehrte Fall ein." (S. 32.) Hiernach also kann von einer freien Wahl nicht die Rede sein: der Wille folgt vielmehr überall dem „stärkern Antriebe", und es kommt nur darauf an, ob der vernünftige oder der sinnliche Antrieb der stärkere ist, was von dem sogenannten Charakter des Handelnden und von den gegebenen Umständen und Verhältnissen abhängen wird. Damit stimmt überein, wenn der Verfasser im Folgenden mit Kant behauptet: „Würde man eine handelnde Person so genau kennen, daß jede Regung des Innern für den Beobachter aufgeschlossen daläge, so würde man ganz genau vorher wissen, wie diese Person in jedem einzelnen Falle handeln werde. Uebertragen wir dieses Vorherwissen auf eine Allwissenheit, wie sie dem höchsten Wesen zugeschrieben wird, und denken wir uns, daß diese Allwissenheit jede Anlage des Menschen bis ins Kleinste kennt, und jeden Antrieb, der jetzt oder in Zukunft auf ihn einwirken wird — möge er aus der Sinnenwelt stammen oder ein geistiger sein — nach seiner bewegenden Kraft im voraus gemessen hat, so werden wir nicht zweifeln können, daß eine solche Allwissenheit alle Entschlüsse, die der Mensch möglicherweise fassen mag, mit der größten Gewißheit aus der ihr aufgeschlossenen Kenntniß berechnen kann, noch ehe der Beschließende selbst weiß, wie er sich entscheiden wird. Für eine Allwissenheit also kann die Selbstbestimmung des Menschen weder als freie Wahl verschiedener Möglichkeiten noch als zufällige Selbstentscheidung auftreten; sondern vor ihrem Auge liegt die ganze nothwendige Verkettung der Erscheinungen in

ihrem ursächlichen Zusammenhange offen da, mögen es willenlose Naturereignisse oder selbstbewußte Entschlüsse der Menschen sein." (S. 35 fg.) Dennoch erklärt andererseits der Verfasser wiederholentlich: „In jedem einzelnen Falle gehe der Willensbestimmung eine wirkliche Wahl voran", ja „ein geringster Grad von Wahlfreiheit sei in jeder einzelnen Willensbestimmung enthalten." Zur Hebung dieses anscheinenden Widerspruchs fügt er die Bemerkung bei: Für den Menschen bestehe — trotz jener „nothwendigen Verkettung aller Erscheinungen in ihrem ursächlichen Zusammenhange" — die freie Wahl in den ihr gesteckten Grenzen fort, „weil er nicht allwissend ist und niemals vorher weiß, welche Bestimmungsgründe am mächtigsten auf seinen Willen einwirken." (S. 34, 36.)

Diese Auffassung und die auf ihr beruhende Lösung des Problems einer Vermittelung von Freiheit und Naturnothwendigkeit ist neu und geistreich und verdient eine eingehende Erwägung. Zunächst nun müssen wir dagegen einwenden, daß sie uns eine petitio principii zu enthalten scheint. Denn wenn wir nie vorher, d. h. bevor wir uns entschlossen und resp. gehandelt haben, wissen können, „welche Bestimmungsgründe am mächtigsten auf unsern Willen einwirken", wenn wir also erst mit und nach der Willensbestimmung (Handlung) erfahren, daß derjenige Impuls, dem wir gefolgt sind, der „stärkere" war, so ist damit offenbar nur vorausgesetzt, daß wir immer — nothwendig oder thatsächlich — dem stärkern Antriebe nachgeben. Wäre diese Voraussetzung unbegründet, so ließe

sich gar nicht behaupten, daß der Antrieb, dem wir handelnd gefolgt sind, der stärkere gewesen sei. Nun sprechen wir zwar wol von starken und schwachen Antrieben, Begierden, Gelüsten ꝛc.; aber die ganze Unterscheidung beruht einzig und allein auf unserm subjectiven Gefühle und Bewußtsein: einen objectiven Maßstab gibt es dafür schlechthin nicht, und mithin läßt sich auch objectiv gar nicht entscheiden, welcher Antrieb der stärkere oder schwächere sei. Jene Voraussetzung bleibt mithin eine bloße Voraussetzung, die der Verfasser macht, nur um das Problem, um das es sich handelt, zu lösen. Allein der Ursprung jener Unterscheidung steht in Widerspruch mit der Annahme des Verfassers. Denn das Gefühl, auf dem der ganze Unterschied beruht und durch das wir allein Kunde vom Dasein stärkerer und resp. schwächerer Impulse erhalten, haben wir vor unserer Willensentschließung. Nach dem Verfasser dagegen sollen wir erst hinterdrein, nach der Willensentschließung, erfahren, welcher Antrieb der stärkere gewesen, — d. h. der Verfasser setzt weiter zu Gunsten seiner Annahme implicite voraus, daß, wenn wir dem nach unserm Gefühle schwächern Antriebe gefolgt sind — was thatsächlich vorkommt, — unser Gefühl uns getäuscht habe und der anscheinend schwächere Impuls in Wahrheit der stärkere gewesen sei. Jeder Antrieb ist die Folge der Einwirkung irgendeiner Kraft auf unsere Seele. Es versteht sich daher zwar von selbst, daß diejenige Kraft, die einen gegebenen Antrieb und damit eine andere Kraft soll überwinden können, stärker als letztere sein muß. Allein wir fragen:

warum die überwindende stärkere Kraft stets ein zweiter mächtigerer Antrieb sein muß? warum diese stärkere Kraft nicht eben unsere Willenskraft, d. h. diejenige Kraft sein kann, die zwischen den verschiedenen Impulsen entscheidet und den Entschluß hervorbringt? warum sie es nicht sein kann, die, indem sie sich auf die Seite des schwächern Impulses stellt und mit seiner Kraft sich eint, diesen zum stärkern macht? Der Verfasser kann, wie uns dünkt, wiederum antworten: weil dann der Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit stehen bliebe.

Das Schlimmste indessen ist, daß, wie es uns scheint, eben dieser Widerspruch durch des Verfassers Voraussetzung im Grunde nicht gelöst ist. Denn nehmen wir auch an, daß wir zwar nicht nothwendig, doch aber thatsächlich immer dem stärkern Antriebe Folge leisten, so muß doch diese constante Thatsache einen Grund haben. Es fragt sich also: worauf beruht es und wodurch geschieht es, daß unser Willensentschluß, trotz unserer Wahlfreiheit, doch stets und überall dem stärkern Impulse gemäß ausfällt? Ist die Wahlfreiheit und damit die Möglichkeit des Gegentheils realiter vorhanden, so erscheint diese Thatsache völlig unerklärlich. Ueberall, wo sonst im Umkreis unserer Erkenntniß ein bestimmtes Ereigniß stetig und immer auf bestimmte Antecedentien folgt, fassen wir dies Ereigniß als die Wirkung einer nothwendigen Kraft, als den Erfolg von Ursachen, die nur so und nicht anders wirken können; wir haben kein anderes Kriterium für die Nothwendigkeit des Causalzusammenhanges wie für die angenommene

Nothwendigkeit, mit welcher die Naturkräfte wirken. Es erscheint mithin ganz willkürlich, wenn wir im Gebiete der menschlichen Willensacte eine Ausnahme machen und, obwol die Erscheinung ganz dieselbe ist, dennoch annehmen, daß hier keine Nothwendigkeit, sondern eine freie Wahl zu Grunde liege. Wollen wir consequent sein und zugleich für die angenommene constante Thatsache einen Grund angeben, so werden wir auch hier eine (im geheimen) waltende Nothwendigkeit und damit voraussetzen müssen, daß eine freie Wahl realiter nicht stattfinde. Was wäre es auch für eine seltsame Freiheit, die, obwol zwischen den Motiven selbständig wählend, doch immer nur nach dem ganz äußerlichen, quantitativen Kriterium der größern Stärke derselben ihre Wahl träfe! Dies scheint der Verfasser auch gefühlt zu haben. Denn an andern Stellen seiner Schrift spricht er sich dahin aus, daß unsere Willensentschlüsse nur darum frei seien, weil wir nicht wissen, daß wir nur thun, was der allgemeine Causalzusammenhang der Ereignisse mit Nothwendigkeit fordere. Freilich behauptet er zugleich: „Es thue der Freiheit des Menschen keinen Abbruch, daß eine andere Anschauung als die menschliche, nämlich die der Allwissenheit, seine freie Handlung in ihrer nothwendigen Verkettung mit vorhergehenden Ereignissen, durch welche sie bedingt sind, erkennt." (S. 37.) Und an einer andern Stelle bemerkt er: Die freie Selbstbestimmung des Menschen werde dadurch „gewahrt, daß man sein Nichtwissen von diesem causalen Zusammenhange hervorhebt, wodurch

seine Wahl und sein Entschluß unabhängig bleiben, während seine Willensbestimmung und seine That — — der ursächlichen Verkettung unweigerlich anheimfallen". (S. 39.) Allein es ist klar, daß wenn dies die Meinung des Verfassers ist, eine freie Wahl realiter und objectiv gar nicht stattfindet; eine „wirkliche Wahlfreiheit" gibt es nicht: der Mensch wähnt nur frei zu wählen, weil er die Motive, die seine Wahl bestimmen, nicht kennt, weil er nicht weiß, daß er immer dem stärkern Antriebe folgen muß. Dies wäre, nur in einer neuen Wendung, der alte Nothbehelf, durch den die Freiheitsleugner ihren Determinismus mit dem Bewußtsein der Freiheit in Einklang zu bringen gesucht haben.

Auf diese Weise ist nun aber die Freiheit offenbar sehr schlecht oder vielmehr gar nicht „gewahrt". Denn sonach besteht sie nur subjectiv, für uns, in unserm Bewußtsein, sofern und solange wir den Glauben oder vielmehr den Wahn hegen, frei wollen und handeln zu können. Aber auch diese halbe, unwahre Form der Existenz schwindet und die Freiheit hört ganz und gar auf, sobald jenes „Nichtwissen" schwindet und der bessern Einsicht Platz macht, die uns der Verfasser eröffnet. Nunmehr wissen wir, daß, wenn wir glauben, wir hätten dem sinnlichen Antriebe, dem wir nachgegeben haben, widerstehen können, dieser Glaube ein zwar natürlicher und unverschuldeter, aber doch nur ein Irrthum ist. Der Mensch, der diese Einsicht gewonnen, kann seine Entschlüsse und Thaten — wenn er auch ihre Nothwendigkeit nicht erkennt — nicht mehr als

freie Acte und mithin auch sich nicht mehr als verantwortlich dafür ansehen. Er wird mit Recht jede Schuld an seinen Sünden und Verbrechen leugnen, und die Strafe, die über ihn verhängt wird, für Unrecht und Gewaltthat erklären. Klagt ihn dennoch die Stimme des Gewissens an und behauptet das Gegentheil, so wird sein Bewußtsein, in sich gespalten und zerrissen, in der Schwebe zwischen Ja und Nein, allen Halt und alle Festigkeit verlieren, und er wird geneigt sein, sich entweder ganz und gar gehen zu lassen und jedem momentanen Impulse zu folgen, oder sich einem blinden Fatalismus zu ergeben und jeder Einwirkung auf die Gestaltung menschlicher Dinge zu entsagen. Kurz alle die unheilvollen Folgen, die der Determinismus haben müßte, wenn er sich consequent festhalten ließe, würden auch nach dieser Auffassung der Sache eintreten.

Und löst denn jene glückliche Unwissenheit — gesetzt auch, sie ließe sich nicht verscheuchen oder verdrängte immer wieder die höhere philosophische Einsicht, — das Räthsel, um das es sich handelt? Erklärt sie denn das Bewußtsein der Freiheit, das trotz aller Zweifel und Gegenreden sich hartnäckig behauptet? Ist es denn denkbar, daß wir blos darum uns für frei halten, weil wir den Zwang nicht fühlen und die wirkenden Hebel unserer Willensentschlüsse nicht kennen? Wenn doch derjenige Impuls, dem wir handelnd folgen, allemal der stärkere ist und uns nöthigt, ihm zu folgen, — wie kommt es, daß wir ihm nicht, wie das Thier, sofort und unmittelbar folgen müssen?

daß wir ihm zu widerstehen vermögen, ihn vor die Schranken unserer Ueberlegung und Erwägung ziehen können, und daß er erst, nachdem wir unsern Entschluß gefaßt haben, zum bestimmenden Motive unserer Handlungsweise wird? Das sind unleugbare Thatsachen, die der Hypothese des Verfassers entschieden widersprechen. Denn ein Impuls, dem wir widerstehen und der Kritik und Beurtheilung unterwerfen können, ist offenbar kein uns nöthigender Antrieb: vermögen wir ihm bei seinem ersten Hervortreten zu widerstehen, so ist wenigstens durchaus nicht einzusehen, warum wir ihm nicht auch in der Folge bei unserer Beschlußfassung sollten widerstehen können. Gegen diesen Einwand kann man sich nur helfen durch die neue Hypothese, daß geheime, uns schlechthin unbekannt bleibende Einflüsse unsere Erwägung und Ueberlegung dergestalt leiten, daß wir nur denjenigen Entschluß zu fassen vermögen, auf den sie hinführen. Allein woher kommen diese Einwirkungen? von welcher Kraft gehen sie aus und wie gelangen sie an unsere Seele? Und wie ist es denkbar, daß in unsere erwägende Thätigkeit, die ganz innerhalb des Bewußtseins sich vollzieht und außerhalb desselben unmöglich, weil keine Erwägung mehr ist, sich dennoch Einflüsse einmischen, die uns gänzlich unbewußt bleiben? Wie können Einwirkungen, die so schwach sind, daß sie uns nicht zum Bewußtsein kommen, dennoch unsern Entschluß bestimmen und unsern Willen nöthigen, während wir doch Antrieben, deren größere Stärke sich eben darin kund gibt, daß sie sich klar und bestimmt un-

serm Bewußtsein aufdrängen, zu widerstehen im Stande sind? Wenn der Determinismus diese Fragen nicht zu beantworten vermag, so verliert sich seine Hypothese in ein undurchdringliches mystisches Dunkel. Und wenn wir sonach doch aus dem Mysterium nicht herauskommen, so ist es offenbar einfacher und natürlicher, das — ohnehin nicht wegzuraisonnirende — Bewußtsein der Freiheit in seiner Wahrheit stehen zu lassen und das Mysterium dahin zu verlegen, wo es ursprünglich sich findet, d. h. einzuräumen, daß das Zusammenbestehen von Willensfreiheit und natürlicher Nothwendigkeit ein unenthüllbares Geheimniß sei.

In der That leuchtet ein, daß die menschliche Willensfreiheit, auch als bloße Wahlfreiheit unter gegebenen Antrieben, schlechthin unerklärlich bleibt oder ihr wirkliches Bestehen geleugnet werden muß, sobald man voraussetzt, daß nicht nur die Causalität in der Natur, sondern auch der Verlauf der natürlichen Ereignisse ein schlechthin nothwendiger sei. Denn ist dies der Fall, so ist klar, daß, da unsere Willensacte in den Verlauf der Naturereignisse eingreifen oder sich einreihen müssen, wenn sie zu äußern Thaten werden wollen, eine freie Handlung die Nothwendigkeit des Naturverlaufs insofern aufhebt, als sie ihn in dem Augenblick, wo sie als ein neues nicht nothwendiges Glied in ihn eintritt, irgendwie verändert, ablenkt, modificirt: die schlechthinnige Nothwendigkeit dieses Verlaufs kann also mit der Freiheit unmöglich zusammenbestehen. Allein u. E. fragt es sich noch, ob die Voraussetzung einer solchen Nothwendigkeit richtig ist, ob uns der Verlauf der Natureignisse, soweit wir ihn kennen, dazu nöthigt und resp. berechtigt. Das Gesetz der Causalität fordert an sich nur, daß jede Wirkung, jedes Geschehen, jede Veränderung ꝛc. eine Ursache habe, und umgekehrt daß jeder Ursache als solcher eine Wirkung folge: sonst wäre sie keine Ursache. Diesem Gesetz widerspricht die Freiheit nicht: denn das Vermögen der Wahl, der Erwägung und freien Entschließung ist eben die Kraft (Ursache), welche den freien Willensact hervorruft, und der freie Willensact ist die Wirkung dieser Kraft. In der Natur aber sehen wir weiter oder nehmen wir an, daß jede Ursache nicht nur eine Wirkung, sondern auch ihrerseits wiederum eine Ursache hat, d. h. wir nehmen an, daß es in der Natur nur bedingte Kräfte gibt, und daß demgemäß jede Naturkraft nur wirkt, wenn die Bedingung eintritt, d. h. wenn eine oder mehrere andere Kräfte auf sie ein- oder mit ihr zusammenwirken. Sonach wird jede Naturkraft erst zu einer Ursache durch eine andere Kraft, die demzufolge die Ursache der Ursache ist; und so entsteht dasjenige, was wir den Causalzusammenhang nennen, d. h. eine Reihenfolge untereinander verbundener Ursachen, von denen jede in ihrer Ursächlichkeit durch die ihr vorangehende bedingt oder die Wirkung ihrer Vorgängerin ist. Auch dieser Annahme widerspricht die Freiheit nicht. Denn die menschliche Willenskraft ist, wie bemerkt, ebenfalls insofern eine bedingte Kraft, als sie irgendeines Antriebs zu ihrer Thätigkeit bedarf, und ihre Freiheit besteht nur

darin, daß sie einem gegebenen Antriebe nicht folgen muß und zwischen mehreren Impulsen wählen kann. Der Widerspruch entsteht mithin erst, wenn wir weiter voraussetzen, daß alle Kräfte in der Natur, sobald die Bedingung eintritt, wirken müssen und zwar in einer ganz bestimmten (nothwendigen) Weise zu einem ganz bestimmten Erfolge wirken müssen, und daß nur solche schlechthin nothwendig wirkende Kräfte überhaupt eine Wirkung in der Natur (eine natürliche Wirkung) haben können. Nur wenn wir dies annehmen, ergibt sich jene schlechthinnige Nothwendigkeit des Naturverlaufs, in welchem jedes Glied seine unverbrüchliche Bestimmtheit und unabänderliche Stellung hat, in welchem eins auf das andere mit voller Nothwendigkeit folgt und daher alles, was geschieht, im Grunde schon in und mit dem ersten Anfang des ganzen Processes gesetzt (prädeterminirt) ist. Aber was berechtigt uns zu dieser Annahme? Die allgemeine Erfahrung wie die wissenschaftliche Naturbeobachtung ergibt zwar, daß, soweit und wiefern dieselben Bedingungen, Umstände und Verhältnisse, d. h. dieselben bedingten Kräfte wirken, auch der Erfolg stets und überall derselbige ist; aber Erfahrung und naturwissenschaftliche Beobachtung zeigt ebenso bestimmt, daß im natürlichen Verlauf der Dinge die Bedingungen, Umstände und Verhältnisse nicht nur nicht immer, sondern im Grunde niemals ganz dieselbigen sind, daß vielmehr nur im allgemeinen, im großen und ganzen die Ereignisse und ihr Verlauf sich gleich bleiben, im einzelnen und besondern

dagegen niemals ganz dasselbige geschieht. Daraus erklärt es sich, daß wir im ganzen Umkreis unserer Erfahrung nicht zwei völlig gleiche Stücke derselben Steinart, nicht zwei völlig gleiche Blätter desselben Baumes, nicht zwei völlig gleiche Eier derselben Henne finden. Es gibt also in Wahrheit keine schlechthinnige Nothwendigkeit (Bestimmtheit — Unveränderlichkeit) der Naturereignisse und ihres Verlaufs. Gleichwol müßte sie bestehen und auch überall hervortreten, wenn alle wirkenden Naturkräfte schlechthin nothwendige im obenangegebenen Sinne wären. Wir sind also nicht nur berechtigt, sondern sogar von den Thatsachen selbst genöthigt, zur Erklärung derselben anzunehmen, daß freie Kräfte irgendwie an den Naturereignissen und deren Verlauf theilhaben, sei es, daß die Naturkräfte selbst nicht schlechthin nothwendig im strengen Sinne des Worts wirken, sei es, daß freie Kräfte mit ihnen zusammenwirken oder daß die Combination der Naturkräfte, von denen infolge ihrer Bedingtheit keine für sich allein zu wirken vermag, von einer frei wirkenden Kraft abhängt. Welche von diesen drei Alternativen sich am meisten empfehlen möge, ist einer eingehenden Untersuchung würdig: aber welche wir auch adoptiren mögen, immer bleibt der Freiheit ein Spielraum, innerhalb dessen auch die menschliche Willensfreiheit einen Platz finden wird.

Doch wir haben diesen Punkt erst neuerdings an einem andern Orte (in der kürzlich erschienenen Schrift: „Gott und die Natur", Leipzig, T. O. Weigel, 1861, S. 470 fg.)

des nähern erörtert. Wir verweisen auf diese Schrift, um Raum zu behalten für die Besprechung eines zweiten Punktes, den der Verfasser mit dem Probleme von der Freiheit und der Kantischen Lösung desselben in unmittelbare Verbindung bringt, und auf den er, wie es scheint, das Hauptgewicht legt. Mit eindringendem Scharfsinn und großer Klarheit weist er nach, daß Kant mit seiner Unterscheidung zwischen dem Menschen als Erscheinung (Phänomenon) und demselben Menschen als Ding-an-sich (Noumenon) und mit seiner Voraussetzung, daß jener in allem seinen Wollen und Handeln dem Causalzusammenhang und der Nothwendigkeit des Naturverlaufs unterworfen, dieser dagegen Subject der Freiheit sei, sich in unlösbare Widersprüche verwickele. Denn demgemäß müßte jede menschliche Handlung durch zwei verschiedene Ursachen bedingt und bestimmt sein, als Erscheinung nämlich durch den homo phaenomenon und damit durch den natürlichen Causalzusammenhang, als freier Willensact dagegen durch den homo noumenon und seine freie Selbstbestimmung. Das aber sei nur denkbar, wenn jede der beiden Ursachen als mitverursachend gedacht werde, womit offenbar das Gesetz der Naturnothwendigkeit aufgehoben sei. Auch müsse es befremden, daß Kant die Freiheit dadurch retten wolle, daß er ihren Sitz in einem Gebiete suche, von welchem er ausdrücklich behaupte, nichts zu wissen. Was das Ding an sich sei, könne nach Kant kein menschlicher Verstand ergründen; und doch solle das Ding an sich — das Noumenon im Menschen — das Subject der Freiheit sein.

In der That ist das nicht nur befremdend, sondern involvirt einen Widerspruch. Denn wenn nach Kant der ganze Inhalt unsers Selbstbewußtseins, alles, was wir von unserer Seele, unsern innern Zuständen, Thätigkeiten ꝛc. erfahren, nur „Erscheinung" ist, und wenn doch von einem Sollen, von kategorischen Imperativen, von Freiheit und Selbstentscheidung nur die Rede sein kann, sofern uns diese Dinge zum Bewußtsein kommen, so fällt offenbar die ganze Sphäre, in welcher die praktische Vernunft waltet und die Freiheit ihren Sitz hat, in das Gebiet der Erscheinung: das Sollen, das Vermögen, ihm gemäß zu wollen, und somit die Freiheit ist selbst nur ein Phänomenon. Und dieser Erscheinung eine Ursache (ein Subject) unterzuschieben, die dem ganz andern Gebiete des schlechthin unbekannten, niemals erscheinenden Dinges-an-sich angehört, ist nicht nur eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, sondern ein Widerspruch, weil ja nach Kant eine causa noumenon als solche uns niemals zum Bewußtsein kommen kann, und wenn und so weit sie uns zum Bewußtsein käme, eben damit aufhören würde, Noumenon zu sein. Ebenso ist es, wie der Verfasser mit Recht behauptet, ein offenbarer Widerspruch, wenn Kant annimmt, daß das Sollen, der kategorische Imperativ, das Sittengesetz von demselbigen Subject, dem menschlichen Geiste (Willen) als Noumenon ausgehe, welches zugleich Subject unserer Uebertretungen des Sittengesetzes sei: denn hiernach wäre der Geist zugleich der Befehlende und auch derjenige, der nicht gehorchte, was offenbar unmöglich ist.

Dennoch, meint der Verfasser, liege jener Unterscheidung Kant's zwischen dem homo phaenomenon und noumenon eine in psychologischer wie ethischer Beziehung sehr bedeutsame Wahrheit zu Grunde. Denn es lasse sich nicht leugnen, daß im menschlichen Seelenleben sich Wirkungen kund geben, die nicht aus der Erfahrung von sinnlich erkennbaren Dingen abgeleitet werden können, und die somit eine Andeutung enthalten, daß mit der Erkenntniß der gesammten Erscheinung des Menschen dessen Wesenheit noch nicht erschöpft sei. Es müsse vielmehr außer oder hinter der Erscheinung ein Etwas geben, welches solche Wirkungen hervorbringe. Zu diesen Wirkungen gehöre zunächst die Gewissensstimme oder das, was wir als „Sollen" empfinden und was offenbar nicht von uns selbst (von dem wollenden entscheidenden Ich) ausgehe, sondern als eine fremde Nöthigung in uns hereintrete; sodann die reinen Vernunftideen, die in uns auftauchen. Wir werden diese Wirkungen als „geistige" zu bezeichnen haben, weil sie eben im Gegensatz stehen gegen alle diejenigen, welche erfahrungsmäßig aus der Sinnenwelt stammen. Und mithin werden wir auch das unbekannte Subject, von dem sie ausgehen und dessen Dasein wir nur aus dem Vorhandensein solcher Gedanken und Ideen erschließen, nicht anders als „Geist" nennen können. Von ihm werden wir aber nicht nur den Körper, sondern auch die Seele bestimmt unterscheiden müssen. Denn der Geist als Quelle ahnungsvoller und ewiger Vernunftideen könne weder das Subject jener Selbstthätigkeiten und Zu-

ständlichkeiten sein, welche thatsächlich sich vorfinden und sich dadurch charakterisiren, daß sie, theils bewußt, theils unbewußt, zwar immer der Vermittelung der Sinne und des Organismus bedürfen, doch aber nicht zu den bloßen Naturvorgängen im Körper gehören; noch auch könne er das „Subject des Bewußtseins" im Menschen sein, weil er sonst einmal als das Allgemeine, ewig Unveränderliche, in seinen Wirkungen der Zeit nicht Unterworfene auftreten würde, das andere mal als das ohne die Form der Zeit nicht Existirende anzusehen wäre, was unmöglich ist. Als Subject des Bewußtseins wie des ganzen phänomenalen Daseins des Menschen müsse daher die Seele betrachtet werden. Sie allein könne auch das Subject der freien Willensentscheidung oder Selbstbestimmung sein. Denn sie müsse als diejenige Seite oder der Bestandtheil im menschlichen Gesammtwesen angesehen werden, in welchem überhaupt alle Vermögen, sobald sie zur Ausübung gelangen, ihren Sitz und Mittelpunkt haben. Und freie Selbstbestimmung sei, wie gezeigt, nicht anders denkbar, als wenn man sich das handelnde Subject in einer geistig-körperlichen Mittelstellung denkt, in welcher es von zwei Seiten, sowol von sinnlichen Anreizen als von geistigen Einwirkungen, erregt wird und sich für das Eine oder Andere entscheiden muß. Das intelligible Wesen, soweit es auf die Willensbestimmung von Einfluß ist, oder der Geist sei allerdings als wesentlich mitwirkend zu denken; aber „obwol er in uns wohnt und einen wesentlichen Theil unsers Selbst ausmacht", sei er doch nicht das

Subject der Willensbestimmung, nicht das Ich, nicht der Ausdruck des individuellen Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung. Denn das Ich, welches in dem Ausspruch: Ich will, sich kund gebe und welches, wenn auch in beschränkter Weise, sich bewußt sei, unter den Objecten seiner Selbstbestimmung selbst zu wählen, könne nicht dasselbe sein mit dem Subject, welches befiehlt: Du sollst so und nicht anders wollen. Dies letztere „gibt sich vielmehr als eine dem Menschen nicht unterworfene, über seinem Willen stehende Geistesstimme zu erkennen". Und demnach „charakterisirt sich das Geistige, im Gegensatz zu den Functionen der Seele, als das allgemeine, für jede verständige Erkenntniß (nach Abstufung der Befähigung) gleichgeltende, im Bewußtsein auftauchende, jedoch der Sinnenwelt nicht entlehnte, auf die freie Selbstbestimmung zwar Einfluß übende, aber den Willen weder zwingende noch ihm unterworfene, einem höhern Ursprung entstammte Göttliche" (S. 68 fg., 72 fg., 92 fg.). — Nach dem Verfasser also besteht das innere Wesen des Menschen in dem „gesonderten Nebeneinanderbestehen von Geist und Seele und deren gegenseitigem, höchst wunderbarem und geheimnißvollem Verhältniß der Wechselwirkung": das ist das Resultat, auf dessen Ableitung aus der kritischen Erörterung der Kantischen Freiheitslehre es ihm vorzugsweise ankam.

In diesem Punkte ist der Verfasser offenbar glücklicher gewesen als in seiner Lösung des Problems der Freiheit. Es läßt sich zwar bestreiten und bezweifeln, ob es „ewige"

Vernunftideen des menschlichen Geistes gebe: denn daß einer Idee das Prädicat der Ewigkeit zukomme, ließe sich nur darthun durch den Beweis, daß ihre Existenz schlechthin nothwendig sei, und da eine Idee nur in einem sie denkenden Geiste existiren kann, durch den weitern Nachweis, daß auch das Dasein des menschlichen Geistes schlechthin nothwendig sei, — einen Beweis, den weder Kant noch der Verfasser geführt haben. Dagegen ist das Gefühl des Sollens allerdings eine unbezweifelbare allgemeine Thatsache, die zugegeben werden muß, weil offenbar ohne dies ursprüngliche, zum Wesen des Menschen gehörige Gefühl Moralität und Sittlichkeit überhaupt nicht bestehen würde und könnte: das Thier kann nur darum nicht als moralisch verpflichtet angesehen werden, weil ihm dieses Gefühl mangelt. Das Sollen aber — wenn es auch unmittelbar aus der immanenten Zweckbestimmung des menschlichen Wesens und Lebens entspringt — weist doch auf eine fremde Ursache und zwar auf die Macht eines höhern geistigen Wesens zurück, die es in und mit dieser Zweckbestimmung als wesentliches Moment der menschlichen Natur gesetzt hat. Zugleich entwickeln sich nur aus diesem Gefühl oder doch nur mit Hülfe desselben unsere ethischen Ideen, der Inhalt unserer sittlichen Forderungen, Maximen und Gesetze. Somit aber eröffnet sich innerhalb unsers psychischen Lebens und weiter innerhalb unsers Bewußtseins eine Sphäre, deren Gedankeninhalt allerdings nicht aus der Sinnlichkeit entspringt, also „geistigen" Ursprungs ist und zugleich in unmittelbarer Beziehung zu

Subject der Willensbestimmung, nicht das Ich, nicht der Ausdruck des individuellen Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung. Denn das Ich, welches in dem Ausspruch: Ich will, sich kund gebe und welches, wenn auch in beschränkter Weise, sich bewußt sei, unter den Objecten seiner Selbstbestimmung selbst zu wählen, könne nicht dasselbe sein mit dem Subject, welches befiehlt: Du sollst so und nicht anders wollen. Dies letztere „gibt sich vielmehr als eine dem Menschen nicht unterworfene, über seinem Willen stehende Geistesstimme zu erkennen". Und demnach „charakterisirt sich das Geistige, im Gegensatz zu den Functionen der Seele, als das allgemeine, für jede verständige Erkenntniß (nach Abstufung der Befähigung) gleichgeltende, im Bewußtsein auftauchende, jedoch der Sinnenwelt nicht entlehnte, auf die freie Selbstbestimmung zwar Einfluß übende, aber den Willen weder zwingende noch ihm unterworfene, einem höhern Ursprung entstammte Göttliche" (S. 68 fg., 72 fg., 92 fg.). — Nach dem Verfasser also besteht das innere Wesen des Menschen in dem „gesonderten Nebeneinanderbestehen von Geist und Seele und deren gegenseitigem, höchst wunderbarem und geheimnißvollem Verhältniß der Wechselwirkung": das ist das Resultat, auf dessen Ableitung aus der kritischen Erörterung der Kantischen Freiheitslehre es ihm vorzugsweise ankam.

In diesem Punkte ist der Verfasser offenbar glücklicher gewesen als in seiner Lösung des Problems der Freiheit. Es läßt sich zwar bestreiten und bezweifeln, ob es „ewige"

Vernunftideen des menschlichen Geistes gebe: denn daß einer Idee das Prädicat der Ewigkeit zukomme, ließe sich nur darthun durch den Beweis, daß ihre Existenz schlechthin nothwendig sei, und da eine Idee nur in einem sie denkenden Geiste existiren kann, durch den weitern Nachweis, daß auch das Dasein des menschlichen Geistes schlechthin nothwendig sei, — einen Beweis, den weder Kant noch der Verfasser geführt haben. Dagegen ist das Gefühl des Sollens allerdings eine unbezweifelbare allgemeine Thatsache, die zugegeben werden muß, weil offenbar ohne dies ursprüngliche, zum Wesen des Menschen gehörige Gefühl Moralität und Sittlichkeit überhaupt nicht bestehen würde und könnte: das Thier kann nur darum nicht als moralisch verpflichtet angesehen werden, weil ihm dieses Gefühl mangelt. Das Sollen aber — wenn es auch unmittelbar aus der immanenten Zweckbestimmung des menschlichen Wesens und Lebens entspringt — weist doch auf eine fremde Ursache und zwar auf die Macht eines höhern geistigen Wesens zurück, die es in und mit dieser Zweckbestimmung als wesentliches Moment der menschlichen Natur gesetzt hat. Zugleich entwickeln sich nur aus diesem Gefühl oder doch nur mit Hülfe desselben unsere ethischen Ideen, der Inhalt unserer sittlichen Forderungen, Maximen und Gesetze. Somit aber eröffnet sich innerhalb unsers psychischen Lebens und weiter innerhalb unsers Bewußtseins eine Sphäre, deren Gedankeninhalt allerdings nicht aus der Sinnlichkeit entspringt, also „geistigen" Ursprungs ist und zugleich in unmittelbarer Beziehung zu

jener höhern geistigen Macht, zum „Göttlichen“ steht. Es fragt sich nur, ob dies Ergebniß uns berechtigt, neben unserer Seele noch einen Geist als „wesentlichen Theil unsers Selbst“ oder gar ein „gesondertes Nebeneinanderbestehen“ von Geist und Seele anzunehmen. Uns scheint durch diese Annahme die innere Einheit des menschlichen Wesens, die ein untilgbares Moment des menschlichen Selbstbewußtseins bildet, gestört zu werden. Wir vermögen nicht einmal einzusehen, welches Band — nach der Ansicht des Verfassers — Geist und Seele zusammenhalten soll. Der Geist, wenn er auf die freie Selbstbestimmung und damit auf die Seele nur „Einfluß übt“, ohne ihr jedoch unterworfen zu sein, sodaß im Grunde kein Verhältniß der Wechselwirkung zwischen beiden besteht, und wenn er außerdem einem andern „höhern Ursprunge“ entstammt, hat danach nur etwa dasselbe Verhältniß zur Seele, in welchem die gegebene äußere Natur zu unserer Leiblichkeit steht. Während die Seele den Leib durchdringt, zusammenhält und in wahrer beständiger Wechselwirkung mit ihm verbunden ist, hat der Geist gar kein unmittelbares Verhältniß zum Leibe; und da er auch nur „neben“ der Seele „gesondert“ von ihr bestehen soll, so können beide auch nur in mechanischer Weise als „Theile unsers Selbst“ miteinander verknüpft sein. Eine solche Verknüpfung aber ergibt keine wirkliche Einheit. Gleichwol hat der Verfasser recht, wenn er behauptet, daß über die „geistigen“ Elemente unsers innern Wesens, namentlich über die Stimme des Gewissens, die Seele (das Ich) keine

Macht habe: der Ausspruch des Gewissens bleibt stehen, wie heftig wir auch gegen ihn ankämpfen und ihn zu unterdrücken suchen. Und doch wiederum fassen wir zugleich das Gewissen als ein Element unsers eigenen Wesens: Jeder spricht von seinem Gewissen ganz in demselben Sinne wie von seinem Gefühl, seinem Willen ꝛc. Hier liegt in der That ein Problem vor, das noch keineswegs vollkommen gelöst ist. Wir glauben indeß, daß die Lösung desselben nicht nothwendig zu dem „Geist“ im Sinne des Verfassers führt, daß vielmehr die Schwierigkeiten sich leichter überwinden lassen, wenn wir das Gefühl des Sollens auf die unmittelbar von Gott herrührende immanente Zweckbestimmung des menschlichen Wesens und seiner individuellen wie allgemeinen (weltgeschichtlichen) Entwickelung zurückführen — es also als ein ursprüngliches Element unsers eigenen Wesens fassen, — zugleich aber annehmen, daß Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt unmittelbar und fortwährend im religiösen Gefühl sein Dasein und seinen Willen der menschlichen Seele kund gibt, und somit zugleich fortwährend das Gefühl des Sollens anregt und die Stimme des Gewissens trotz aller Bekämpfung derselben aufrecht erhält. (Vgl. „Gott und die Natur“, S. 618 fg., „Glauben und Wissen ꝛc.“, S. 187 fg.)

II.

Meine Entgegnung.

So anerkennend und wohlwollend im allgemeinen meine kleine Schrift: „Ein Ergebniß aus der Kritik der Kant'schen Freiheitslehre“ im Vorhergehenden beurtheilt worden ist, so glaube ich doch, dieser Recension gegenüber nicht ganz schweigen zu dürfen. Ich gebe gern zu, daß meine Schrift in einzelnen Punkten, welche sehr leicht zu Misverständnissen Anlaß geben, ausführlicher und klarer sein könnte, indem sie die schwierigsten Probleme, die vielleicht dem menschlichen Verstande gegeben worden sind, zum Gegenstande haben. Die Recension scheint indessen durch diese Unzulänglichkeit, die mir, dem Verfasser, zur Last fällt, nicht allein zu Misverständnissen verleitet worden zu sein, sie scheint auch in einzelnen Dingen zu hart geurtheilt zu haben. Ich glaube daher, bei dem unauslöschlichen Interesse, welches diese großen Fragen bei Gelehrten und Ungelehrten von jeher erregt haben, zur Klarstellung und Erläuterung der beanstandeten Punkte, soviel dies in meinen Kräften steht, hinwirken zu müssen, und werde die einzelnen Streitfragen gesondert in Angriff nehmen. Ich kann nicht umhin, da-

bei vorauszuschicken, daß ich durch das interessante und lehrreiche neueste Werk Ulrici's „Gott und die Natur“ nicht veranlaßt worden bin, meine Ueberzeugungen im wesentlichen zu ändern, und bedauere, den dort ausgesprochenen Ansichten nicht überall beitreten zu können.

Es ist gewiß sehr richtig, wenn die Recension tadelnd hervorhebt, daß jeder von Freiheit spricht, und sie als den höchsten Vorzug des Menschen preist, der ihn über das Thier erhebt und in Gottes moralische Weltordnung einführt, ohne jedoch zu fragen, wie die menschliche Freiheit mit der ursächlichen Verkettung der Erscheinungen, die uns, solange eine Wissenschaft besteht, als das unabänderliche Gesetz der Naturnothwendigkeit bekannt ist, in Einklang zu bringen wäre. Beides, sowol die Thatsache, daß der Mensch innerhalb gewisser Beschränkungen frei ist, als auch das Naturgesetz der nothwendigen Abfolge von Ursache und Wirkung, sind zunächst Ergebnisse der Beobachtung, Erfahrungen, die der Welt der Erscheinung entstammen. Die Versöhnung beider ist daher recht eigentlich die Aufgabe der Wissenschaft, da sie auf einem Boden gewachsen sind, der den Untersuchungen des Verstandes zugänglich ist, und es gehört daher meines Erachtens zu den unbegründeten Annahmen, dieses Problem als ein dem Menschen unzugängliches Geheimniß darzustellen, oder gar, wie so manche Naturforscher, von einem einseitigen Standpunkte aus die Freiheit der vollkommensten Creatur in der Schöpfung als für ihre Wissenschaft nicht vorhanden zu betrachten.

Auch das gereicht mir zur Freude, daß Recensent die höchst gewagten Theorien der nach-Kantischen Schule über die Freiheit meistentheils verwirft, und auch in Bezug auf Kant die Ansicht ausspricht, daß „die Idee der unbedingten Causalität", — oder das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, ohne wiederum unter einer bestimmenden Ursache zu stehen, — nicht in dem Begriff der praktischen (menschlichen) Freiheit enthalten sein könne. Mit Genugthuung erblicke ich in dieser Uebereinstimmung eine Bürgschaft für die Richtigkeit meiner Auffassung der Kantischen Lehre, kann aber zugleich nicht unterlassen, zu bemerken, daß von dem eben bezeichneten Standpunkte aus nur noch ein kleiner Schritt zu thun ist, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß auf Gott, den Urheber aller Dinge, die absolute Causalität in höchster Potenz, der Begriff der Freiheit keine Anwendung finden könne. Diesen Schritt habe ich ohne Bedenken gewagt, weil er mir in den Consequenzen der am wenigsten bestrittenen allgemein angenommenen Vordersätze zu liegen schien.

In Uebereinstimmung mit dem Recensenten lege auch ich in Bezug auf diese Frage den größten Werth auf die richtige Begriffsbestimmung der Freiheit, und wiederhole, was ich schon in meiner Schrift nachzuweisen suchte, daß das Wort Freiheit zunächst dem äußern Leben entnommen sein müsse, und also seinem Ursprunge nach ein Erfahrungsbegriff sei. Die Idee der Freiheit konnte nicht in unserm Bewußtsein auftauchen, wenn nicht die Erfahrung von einer freien Selbstbestimmung des Menschen schon gemacht

worden war. Nicht deshalb, weil wir überzeugt sind, daß das göttliche Urwesen Freiheit besitze, mußten wir zu dem Schlusse gelangen, daß der Mensch, dessen höhere Wesenheit Geist aus Gottes Geist ist, auch ein freies Wesen sein müsse; sondern weil wir des Menschen höchsten Vorzug kennen gelernt hatten, glaubten wir diese Auszeichnung, und zwar in weit höherm Grade, auf Gott übertragen zu müssen. Wie sollte denn wol jemand dazu kommen, von der Freiheit Gottes zu reden, der noch nicht aus eigener Erfahrung wüßte, daß er ebensowol etwas thun als dasselbe unterlassen kann? Das Thier hat keine Ahnung von dieser Möglichkeit der Wahl, auf welcher die menschliche Freiheit beruht, es weiß nicht, was in dem Menschen vorgeht, der verschiedene Möglichkeiten erwägt und danach eine Willensbestimmung faßt. Der Mensch weiß aber aus Erfahrung, daß er wenigstens die Fähigkeit besitzt, dies zu thun, und überträgt, weil er stets nach Analogien aus seiner Erfahrung urtheilt, das werthvollste Attribut, das er besitzt, in idealer Verklärung auf die Gottheit. Wollen wir also den richtigen Begriff der Freiheit aufstellen, so kann derselbe durchaus nicht anders als im empirischen Gebiete gefunden werden, in welchem er sich als Begriff der praktischen Freiheit zu erkennen gibt.

„Frei sein" heißt doch wol ganz allgemein genommen „von irgendeiner Nöthigung unabhängig sein" — ich glaube von dieser Definition annehmen zu können, daß sie allgemein anerkannt wird, wenn auch der ganze Inhalt des Begriffs damit noch nicht erschöpft ist. Die „Unab-

hängigkeit von irgendeiner Nöthigung“ ist aber die negative Begriffsbestimmung. Positiv würde man sich wol so ausdrücken müssen: „Die Freiheit sei ein Handeln nach eigener Willensbestimmung, in welchem stets das Vermögen enthalten sei, unter verschiedenen Möglichkeiten die Wahl zu treffen, ohne irgendeiner Nöthigung unterworfen zu sein.“

Was nun den Menschen betrifft, dessen empirische oder praktische Freiheit ich näher bestimmen wollte, so leuchtet sogleich ein, daß der eben bezeichnete positive Begriff auf den Menschen keine Anwendung finden könne; denn niemand wird behaupten wollen, daß der freie Wille, den wir am Menschen kennen, in einer völlig unabhängigen, unbeschränkten Wahlfreiheit bestehe, welche nicht in irgendeiner Weise durch zwingende Einflüsse getrübt, abgelenkt, beeinträchtigt würde. Es ist über diese Beschaffenheit des menschlichen Willens schon so unendlich viel geredet worden, daß ich wol auch hier berechtigt bin, das volle Einverständniß des Lesers anzunehmen, ohne weiter ein Wort darüber zu verlieren. Wenn nun also die Freiheit des Menschen nur eine relativ freie, durch mannichfache Beschränkungen und fremde Einwirkungen auf das geringste Maß eingeengte Wahlfreiheit ist, und wenn hiernach die positive Begriffsbestimmung mehr aussagen würde, als was in der That dem Menschen eigen ist, so wird man zur negativen Begriffsbestimmung als der allein zutreffenden zurückkehren müssen. In dieser ist nämlich gesagt, daß wir Menschen vermöge unserer Freiheit von dieser

oder jener Nöthigung unabhängig sind, aber lange nicht von allen. Die größtmögliche Annäherung an diese vollkommene Unabhängigkeit von jeder Nöthigung, woher sie auch stamme, und wie sie beschaffen sei, wäre dann unser Ideal der Freiheit; aber nie wird sie, d. h. die menschliche Freiheit, dahin kommen, sich in allen Punkten einer Nöthigung fremder Gewalten gänzlich zu entziehen.

Es ist wichtig, diese beiden Seiten des Freiheitsbegriffs festzuhalten, um daran die Bemerkung zu knüpfen, daß die praktische Freiheit, insoweit sie wirklich eine freie Selbstbestimmung genannt werden kann, von Bedingungen abhängig ist, die nicht übersehen werden dürfen. Die freie Wahl, und wäre sie auch eine völlig unabhängige, durch nichts beschränkte (was sie entschieden nicht ist, wie ich mich zu zeigen bemühte), könnte nicht stattfinden, wenn der Mensch allwissend und allweise wäre. Dies wird man ohne Bedenken zugeben müssen; denn wenn ich stets die untrüglichen Mittel wüßte, um die mir vorschwebenden Zwecke zu erreichen, so ist es undenkbar, daß ich zweifelnd und wählend vor einer Entscheidung stehen sollte, die schon vorher durch meine Allwissenheit entschieden wäre. Und wenn man nun ferner annehmen wollte, ich wüßte ganz genau, was Gott mit mir in diesem Leben und nach diesem Leben vorhätte, und ich wäre eingeweiht in die höchsten Ideen und Entwürfe der Weltregierung, dann würde ich doch offenbar nicht nöthig haben, mein Gewissen zu fragen, ob dies oder jenes gut und göttlich, oder ob es

verwerflich sei. Die Gewissensstimme wäre identisch mit meiner Selbstbestimmung, und ich hätte nicht nöthig zu wählen, sondern würde, ohne abzuweichen, nach Gottes Willen handeln. Es ist ganz undenkbar, daß ich noch unentschieden sein und mit eigenem Entschluß eine Richtung einschlagen sollte, welche von den göttlichen Wegen abwiche, nachdem ich einmal Gottes Ideen und Entwürfe durchschaut, und die höchste Weisheit mit der ganzen Innigkeit des Gefühls in mich aufgenommen und meinem eigenen Denken einverleibt hätte; denn jede andere Verlockung aus der Sinnenwelt würde machtlos in sich zusammenfallen, wenn Allwissenheit und Allweisheit auf meine Entschlüsse bestimmend einwirkte.

Diese Voraussetzung zu machen möge mir erlaubt sein; und wenn ich hier dem Leser zumuthe, sich den Menschen für einen Augenblick mit göttlicher Vollkommenheit ausgerüstet zu denken, so geschieht dies nur, um desto klarer darzuthun, daß das Vermögen der Wahlfreiheit nur unter gewissen Bedingungen zur Ausübung gelangen kann. Unter der Voraussetzung, daß der Mensch göttliche Vollkommenheiten besitze, war die Wahlfreiheit, wie gesagt, undenkbar: es mußte daher die ihm eigene relative Unwissenheit und Unweisheit, also seine angeborene Beschränktheit, als nothwendige Bedingung der höchsten menschlichen Vollkommenheit, nämlich der Wahl- und Willensfreiheit, hervorgehoben werden, weil ohne diese Bedingung jede freie Wahl und die darauf begründete Freiheit überhaupt unmöglich sein würde. Indem man es

nun unternimmt, den Begriff der Freiheit auf Gott zu übertragen, obwol dieser Begriff nachgewiesenermaßen nicht allein in der „Unabhängigkeit von irgendwelcher Nöthigung" besteht, sondern als wesentliches Moment die „Freiheit der Wahl" in sich schließt — würde unabwendbar eine menschliche Beschränkung auf Gott übertragen werden, welche in Gott geradezu als Unvollkommenheit bezeichnet werden müßte, und unsere Vorstellung von dem höchst vollkommenen Wesen durch innern Widerspruch aufheben würde. Nur unter der Voraussetzung, daß die Ausübung des Wahlvermögens nicht nothwendig zum Begriff der Freiheit gehöre, vermag ich daher zuzugeben, daß Gott die absolute Freiheit als Prädicat beigesellt werde, nur so würde die Bedingung wegfallen, welche ich als eine nothwendige bezeichnete, und welche, auf das höchste Urwesen übertragen, die Zerstörung desselben nach sich ziehen würde. Ob es möglich sei, eine Begriffsbestimmung der menschlichen Freiheit, auf welche sich jede andere Freiheit zurückbeziehen muß, dauernd zu behaupten, in der das Vermögen und die wirkliche Vollziehung der Wahl nicht als wesentliches Moment enthalten sei, muß ich andern überlassen zu beurtheilen.

Ich komme nun zu einem zweiten Punkt, dessen Lösung eigenthümliche Schwierigkeiten darbietet, da es nicht jedermann gegeben ist, sich gewissermaßen aus sich selbst herauszustellen, und von diesem Standpunkte aus seine eigenen Willensacte objectiv zu betrachten. Es handelt sich hier um das alte Problem, wie die menschliche Freiheit

neben dem Gesetz der ursächlichen Verkettung, welches ein Naturgesetz ist, aufrecht erhalten werden könne.

Mein Versuch, dieses Problem zu lösen, ist nicht gebilligt worden. Die Recension nennt ihn zwar „geistreich und neu", aber nur, um ihn desto entschiedener zu verwerfen. Das Neue verschafft sich bekanntermaßen nur langsam und mit Schwierigkeit Eingang, diese Erfahrung dürfte auch mir zur Seite stehen, jedoch nur dann, wenn es gegen alle Angriffe ausreichend vertheidigt werden kann und in sich selbst keinen Widerspruch enthält. In dem gegebenen Falle dürften wol dadurch misverständliche Auffassungen entstanden sein, daß ich nicht sorgfältig genug den einen und den andern Standpunkt der Betrachtung auseinander gehalten habe, was in der That auch den eigentlichen Kernpunkt aller Schwierigkeiten bildet.

Die Recension behauptet, ich sei mit der von mir versuchten Lösung des Problems zum Determinismus übergetreten (d. h. zu der Lehre, welche die Willensfreiheit zu Gunsten der Naturnothwendigkeit aufgibt), suche aber gleichwol die menschliche Freiheit im Widerspruch mit meinen Behauptungen aufrecht zu halten. Zur Unterstützung dieses Ausspruchs wird unter anderm folgender Satz aus meiner Schrift wörtlich angeführt: „Die freie Selbstbestimmung des Menschen wird dadurch gewahrt, daß man sein Nichtwissen von diesem causalen Zusammenhange hervorhebt, wodurch seine Wahl und sein Entschluß unabhängig bleiben, während seine Willensbestimmung und seine That — — — der ursächlichen Verkettung unweigerlich anheimfallen." Dieser Satz bildet in meiner Schrift das Résumé einer längern Erörterung, und soll nichts Anderes heißen, als daß „dasselbe Ereigniß von dem einen Standpunkte aus betrachtet ein Act des freien Willens ist, während es von dem andern Standpunkte gesehen der ursächlichen Verkettung anheimfällt".

Ich weiß nicht, aus welchem Grunde die drei wichtigsten Worte aus meinem Satze, welche überdies mit gesperrter Schrift gedruckt sind, hier ausgelassen und durch Striche ersetzt worden sind?! Der Nachsatz heißt nämlich vollständig „.... während seine Willensbestimmung und seine That, *als Naturereigniß betrachtet*, der ursächlichen Verkettung unweigerlich anheimfallen." Diese ausgelassenen Worte, ohne welche der Satz ganz widersinnig sein würde, weisen aber gerade mit ausdrücklicher Betonung auf den doppelten Gesichtspunkt hin, welcher allein nach meinem Ermessen das Problem zu lösen im Stande ist, welcher aber leider in der Recension unbeachtet geblieben zu sein scheint.

Um mich gegen Misdeutungen zu sichern, erkläre ich also wiederholt, daß ich die Freiheit des Willens in den ihr gezogenen Schranken für den höchsten Vorzug des Menschen halte, und daß ich jede Theorie, die diese Thatsache im entferntesten verdunkelt, verwerflich finde. Ganz anders gestaltet sich indessen die Sachlage, sobald man mir zumuthet, den Menschen oder den freien Willen des Menschen als *freie Ursache* irgendeiner Wirkung zu betrachten, welche in die Erscheinung getreten ist. Der

Mensch ist vermöge seines freien Willens ohne Zweifel das Subject seiner eigenen freien Willensacte, aber nicht die Ursache derjenigen Erscheinung, welche durch seinen Willensact ins Leben getreten ist. Die Ursache, welche die eben bezeichnete Erscheinung bewirkte, ist nicht der freie Wille, sie ist, wie dies leicht einzusehen ist, zwar in dem Vorgange, den wir als Act der freien Selbstbestimmung bezeichneten, enthalten, ist aber nicht selbst der freie Wille. Jede Ursache enthält schon vollständig in sich, was in der Wirkung zu Tage tritt. Das Sinken der Wärme z. B. ist die Ursache, daß das Queckſilber sich zusammenzieht. Die Zusammenziehung und Verdichtung des Queckſilbers ist nichts Anderes als das Sinken der Wärme in dem Metall. Beides correspondirt so genau, daß man sogar das Queckſilber wegen dieser Eigenschaft als Wärmemesser gebraucht. So ist es auch mit den Willensacten. Der freie Wille kann nicht Ursache irgendeiner Wirkung sein; denn er hat als solcher keinen bestimmten Inhalt, er besteht vorerst nur in dem Vermögen, zwischen verschiedenen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, er könnte also als freier Wille schlechthin oder als freie Ursache keine bestimmten Wirkungen haben; denn was nicht schon in der Ursache in ganz positiver Weise enthalten ist, kann auch nicht in der Wirkung zu Tage treten. Wenn aber der freie Wille ohne jede nähere Bestimmung nicht Ursache jener Erscheinung sein kann, die wir als freien Willensact bezeichneten, so kann es überhaupt, da sich unser Begriff der Freiheit auf die menschliche Willensfreiheit stützt, keine

freien Ursachen geben, und es wäre hiermit bewiesen, daß die Ursache derjenigen Wirkung, welche infolge unserer eigenen freien Wahl und Willensthätigkeit in die Erscheinung getreten ist, weder der freie Wille noch überhaupt eine freie Ursache gewesen sein könne, sondern viel mehr eine solche Ursache, welche der nothwendigen ursächlichen Verkettung eingereiht wäre. Daß dieselbe nirgends anders als in dem Inhalt des Willens zu finden ist, wurde bereits angedeutet. Der Wille ist, abgesehen von einer nähern Bestimmung, eine Naturkraft; dies ist uns bereitwillig zugegeben worden. Damit irgendein Act durch den Willen hervorgebracht werde, muß diese Kraft in Wirksamkeit sein, und zwar muß sie auf irgendeinen Gegenstand, einen Zweck, gerichtet sein, durch welchen sie erst einen Inhalt gewinnt. Es gibt nun die verschiedensten Anreizungen, Triebe, Impulse, welche aus der Sinnenwelt herrühren, und der Willensthätigkeit durch das handelnde Subject zum Inhalt gesetzt werden. Ebenso gibt es Impulse, die der Mensch aus freiem Antrieb, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, sich selber setzt, und die er durch die Kraft seines Willens gegen alle sogenannten natürlichen Triebe zu behaupten die Fähigkeit besitzt. Unter allen diesen Impulsen, sowol den der Sinnenwelt entstammenden als auch den aus der Vernunft und der verständigen Erwägung herrührenden, hat er die Wahl. Solange er wählt, handelt er noch nicht; sobald er aber handelt, d. h. seine Willensthätigkeit ausübt, hat er aufgehört zu wählen, und der gefaßte Entschluß hat für das

Eine oder das Andere entschieden, welches dadurch ausschließlicher Inhalt seines Willens geworden ist. Ist der Antrieb seiner Natur nach stark genug, so reißt er gewissermaßen den Willen mit sich fort, ist er aber schwach, so hat der Mensch das Vermögen, ihm die fehlende Triebkraft zu verleihen, indem er seinen Willen anstrengt und das Gewollte so zum stärkern Impulse macht. In jedem Falle gelangt erst dann der Entschluß zur Ausführung, wenn ein gewisses Maß von Triebkraft in ihm enthalten ist, und die That ist dann die nothwendige Wirkung desjenigen Willensinhalts, welchem unter den vorschwebenden möglichen Handlungen die größte Triebkraft innewohnt.

Es ist hiernach einleuchtend, daß nicht der freie Wille, nicht eine freie Ursache, sondern ein ganz bestimmter Willensinhalt Ursache der Erscheinung oder Wirkung sein müsse, welche man auch als Willensact bezeichnet. Die Wahl und die Willensbestimmung ist mit der Ursache jener Erscheinung durchaus nicht zu verwechseln; denn erst nachdem gewählt worden ist, ergibt es sich, daß der Wille diesen oder jenen Inhalt erhalten hat. Und dieser Inhalt ist ein ganz bestimmter, der durch die ihm verliehene Triebkraft die ganz bestimmte Ursache einer nothwendigen Wirkung geworden und als solche wiederum von Bedingungen abhängig ist, die nicht in der Gewalt des Willens stehen.

Ich setze den Fall, um die Sache an einem Beispiel klar zu machen, ich habe mir mühsam das erforderliche

Geld erspart, um einen neuen Rock zu kaufen, da der alte nächstens auseinander fallen wird. Ich gehe zum Kleiderhändler, wo ich eine reiche Auswahl finde. Ich wähle indessen keins dieser dargebotenen Kleidungsstücke, sondern schenke das ersparte Geld einem Armen, der unterdessen in die Thür getreten ist und mir glaubhaft darlegt, daß er im Begriffe stehe, im grenzenlosesten Elend unterzugehen. Ich habe hier den anfangs schwächern Impuls infolge einer Ueberlegung zum stärkern Impuls gemacht, indem ich meine Willenskraft anstrengte. Und es muß dabei hervorgehoben werden, daß nicht die Verstärkung meiner Willenskraft, sondern die Absicht, das Elend zu mindern, als Inhalt meines so verstärkten Willens, die Ursache meiner That gewesen ist.*) Was nun aber weiter für Ursachen und Bedingungen vorherrschend waren, durch

*) So wie ich das Vermögen habe, den Willen, der, wie gesagt, eine Naturkraft ist, zu gebrauchen, so habe ich auch das Vermögen, diese Naturkraft zu steigern, d. h. ich kann meinem Willen eine stärkere Kraft verleihen, ein Vorgang, den wir auch bei Thieren, wenigstens als Analogie, beobachten können. Hier in dem angeführten Beispiel ist ganz besonders hervorzuheben, daß das Vermögen, den Willen zu verstärken, nicht mit der Freiheit der Entschließung verwechselt werden darf. Ich erhob den schwächern Impuls durch Anstrengung meiner Willenskraft zum stärkern, nicht weil ich die Freiheit hatte, so oder anders zu handeln, sondern weil ich einsah, daß es Gott wohlgefälliger sein werde, das Geld dem Armen zu geben. Dieser Beweggrund ist also die Ursache meiner Willensanstrengung, letztere dagegen die Ursache, daß der so verstärkte Impuls meinen Entschluß hervorbrachte. Ueberall ist also nicht der freie Wille die Ursache, sondern eine Verkettung von mannichfaltig combinirten Vorbedingungen.

welche nothwendig diese Absicht zum stärksten Impuls meines Willens werden mußte, dies bleibt für mein Bewußtsein größtentheils dunkel. Es mögen dazu Naturell, Erziehung, Charakterbildung, Zeit und Umstände, besondere Disposition u. s. w. mitgewirkt haben, kurz mein Entschluß war ohne allen Zweifel durch eine unberechenbare Zahl von Umständen und Verhältnissen bedingt, welche in diesem Augenblick zusammentrafen, um auf mich bestimmend einzuwirken und so die That zu verursachen. Eine halbe Stunde später hätte ich vielleicht anders gehandelt. Die Ursachen der Ursachen u. s. w. blieben dabei großentheils dunkel; denn die Tiefen meiner Seele sind auch für mich ein räthselhafter Abgrund, ebenso wie die geheimen Ursachen der Weltbegebenheiten, die ich wahrnehme. Weil ich aber diese Ursachen selbst nicht kenne, oder doch nur sehr wenige von ihnen, so bin ich gezwungen zu wählen und zu jedem Entschluß mich selbst zu bestimmen. Ich würde nicht wählen, wenn ich diese innersten Gründe meiner physischen und geistigen Natur so kennte, daß mir das Zusammenwirken dieser verborgenen Ursachen, welche den entscheidenden Impuls hervorriefen, klar wie ein Rechenexempel vor Augen läge. Daß ich aber wähle, beweist, daß ich im Augenblicke des Entschlusses diese in der Tiefe verborgenen Ursachen theils nur dunkel ahne, theils gar nicht kenne, und also mich entschließe, ohne zu wissen, welcher Impuls am stärksten und entscheidendsten auf das Resultat meiner Wahl gewirkt hat.

Es wird nun wol nicht mehr so befremdlich erscheinen, wenn ich in meiner Schrift sagte: Man könne, bevor man zur That geschritten sei, selbst nicht wissen, welcher Impuls bestimmend auf die Entscheidung einwirken und also der stärkste sein werde. Diese Aeußerung, an welcher die Recension so viel Anstoß nimmt, dürfte nach dem Vorhergehenden eine sehr einfache Erklärung finden. Denn ob ein Beweggrund, den wir bei unserer Selbstkenntniß für den stärksten halten, im Momente der That der stärkste und entscheidendste bleiben wird, hängt manchmal von dem Dazwischentreten scheinbar geringfügiger Umstände ab, welche abändernd auf den Entschluß einwirken, manchmal sogar sind die Beweggründe gänzlich verdunkelt. Ich brauche kaum anzuführen, daß man unendlich oft aus Gewohnheit Willensbestimmungen trifft, ohne sich der entscheidenden Gründe, welche den Entschluß bestimmten, bewußt zu werden, oder daß man in der Leidenschaft nicht weiß, warum man so handelte; aber ich möchte darauf hinweisen, wie viele Märtyrer und Ketzer für ihren Glauben sterben wollten, und als es zum Aeußersten kam, dennoch alles widerriefen und ihre Ueberzeugung verleugneten, weil im entscheidenden Moment der Trieb der Lebenserhaltung der mächtigere war.

Dies war nun auch in der so verhängnißvoll gedeuteten Stelle meiner Schrift der eigentliche Sinn, daß (bei übrigens unverkümmerter Aufrechterhaltung der Willensfreiheit) der Handelnde selbst bis zum Momente der Ausführung nicht mit Sicherheit wissen könne, welcher Impuls

bestimmend auf seine That einwirken werde; daß er dies jedenfalls der Zeit nach nicht vorherwissen könne, und selbst nach vollbrachter That bei weitem nicht alle die Ursachen durchschauen könne, durch welche gerade dieser Impuls der stärkste und entscheidendste werden mußte; daß also niemand die Ursachen der Ursachen weder seiner eigenen Handlungen noch der Handlungen anderer angeben könne.

Wenn dies nun kein Mensch vermag, so werden wir hingegen mit Bestimmtheit annehmen müssen, daß der Gott der Allwissenheit, der jede Regung im verborgensten Innern des Menschen kennen muß, und weiß, welche Umstände zusammentreffen werden, um einen Beweggrund zum entscheidenden zu machen, wenn der Moment der Selbstbestimmung und Entscheidung gekommen sein wird, in jedem einzelnen Falle vorherwissen wird, wie sich der Mensch entscheiden wird. Wir werden also mit Sicherheit annehmen können, daß vom Standpunkte der Allwissenheit aus die Handlungen der vernünftigen Wesen in ihrer nothwendigen ursächlichen Verkettung geschaut werden; während von unserm menschlichen Standpunkte gesehen diese Verkettung verborgen bleibt, und nur die freie Wahl und Willensbestimmung als Ursachen unserer Handlungen hervortreten.

Dies ist, wie ich zu zeigen bemüht war, das Ergebniß der Betrachtung vom doppelten Standpunkte aus. Die Freiheit bewegt sich thatsächlich neben der Verkettung der Erscheinungen einher, ohne daß sie das Naturgesetz beeinträchtigte. Der Mensch sieht und begreift seine That immer nur als eine freie, er ahnt indessen, daß sie als Ereigniß der Erscheinungswelt Wirkung einer aufsteigenden Reihe von Ursachen sein müsse, die ihm zum größten Theil verborgen sind. Wäre dem nicht so, und wäre Gottes Allwissenheit in Bezug auf die zukünftigen freien Handlungen der Vernunftwesen eine beschränkte, so würde der Mensch abändernd in den Weltplan eingreifen und die Harmonie des Weltlaufs zerstören können. Es erscheint daher empfehlenswerth, diese Erklärungsweise nicht so rasch als unbrauchbar zu verwerfen, da mir wenigstens eine andere Lösung des Problems, die so viele Vorzüge vereinigte, nicht bekannt ist.

Auch scheint mir der Vorwurf, meine Anschauungsweise führe zum Fatalismus, durchaus nicht zutreffend zu sein. Es kann in der That niemand in seinen freien Entschließungen irre machen, wenn man ihn darauf aufmerksam macht, daß ein über uns und in uns waltendes höchstes Wesen wissen müsse, noch ehe er sich entschlossen hat, wie er handeln werde; denn er ist deswegen doch der Mühe nicht überhoben, sich nach vernünftiger Wahl und Erwägung der Sachlage zu entscheiden, da ihm nur die verschiedenen Möglichkeiten seines Handelns vorschweben, seine zukünftige That ihm bis dahin aber noch unbekannt ist. Außerdem spricht die sittliche Forderung vernehmlich in unserm Innern, sie kann nicht übersehen werden. Und sollte jemand so thöricht sein zu sagen: Gott weiß doch Alles vorher, was ich thun werde, ich will daher die

Hände in den Schos legen und das Unvermeidliche erwarten, so würde es ihm durch bittere Erfahrungen bald klar werden, daß die Welt vermöge der in ihr stattfindenden Wechselwirkung der mannichfaltigsten Kräfte jeden Sterblichen zwingt, in jedem Augenblicke der an ihn herantretenden Nöthigung zur Selbstbestimmung gewärtig zu sein. Nicht das Bewußtsein, daß Gott Alles vorher weiß, was geschehen wird, also auch, was ich aus freier Wahl beschließen werde zu thun, macht den Menschen zum Fatalisten; sondern die Verfälschung ethischer Grundsätze, durch welche ganze Zeitalter irre geleitet worden sind. Wie sollte die moralische Verantwortung dadurch beeinträchtigt werden, daß wir ein Vorherwissen Gottes annehmen? Sagte doch Jesus mit einer an göttliche Allwissenheit grenzenden Sehergabe dem Judas Ischarioth voraus, welche That er begehen werde. Dieser wußte auch recht wohl, daß Jesus richtig vorausgesehen hatte, wie es kommen werde. Allein ich habe nicht gehört, daß die Verirrung des Jüngers deshalb von irgendjemand gelinder beurtheilt worden wäre. Judas wenigstens scheint nicht der Ansicht gewesen zu sein, daß seine That wegen dieses Vorherwissens entschuldbar geworden sei, sondern er ging hin in der Verzweiflung seines Herzens und hängte sich auf.

Ich komme nun zu dem dritten Punkt meiner Schrift, nämlich zu dem Nachweis, daß es nach den vorhergegangenen Erörterungen unabweislich sein dürfte, Geist und Seele zwar als innig vereint, aber doch als gesonderte

nebeneinander stehende Factoren des geistigen Lebensprocesses zu betrachten. Diese Ausführung, durch welche das Hauptergebniß der ganzen Schrift begründet werden sollte, hat eine unerwartet günstige Beurtheilung erfahren, und wenn auch meine daraus abgeleiteten Folgerungen nicht ganz so überzeugend befunden worden sind, so kann dies für mich keine Veranlassung sein, die entgegenstehenden Bedenken hier ausführlich zu erörtern. Ich werde nur einige kurze Bemerkungeu zum Schlusse hinzuzufügen haben, welche sich auf den Einwurf beziehen, daß eine solche scharfe Trennung nicht nöthig erscheine, und eine Scheidung in das menschliche Wesen einführe, welche die Einheit desselben zerstöre, indem sie das natürlich Geeinte künstlich auseinanderreiße, ohne den Nachweis zu liefern, wie nun Geist und Seele in ihrer Sonderstellung dennoch vermöchten, in lebendige Wechselwirkung zueinander zu treten.

Die Gefahr, durch gesonderte Betrachtung dieser beiden Gewalten im Menschen eine zerstörende Spaltung seines einigen Wesens hervorzubringen, dürfte nicht groß sein, da die jedermann geläufige Trennung von Leib und Seele, welche ebenfalls eine solche Sonderstellung in unsere Vorstellungsweise einführt, meines Wissens dieses traurige Resultat noch nicht zur Folge gehabt hat, obgleich die einmal vollzogene Trennung des geistigen und des leiblichen Gebietes weit unvermittelter dasteht, als die Sonderung zweier Elemente, von welchen das eine der Geist, das andere die geistähnliche Seele ist.

Daß ein verbindendes Mittelglied zwischen beiden von mir nicht nachgewiesen worden ist, kann mir doch wol kaum zum Vorwurf gemacht werden, da das letzte „Wie“ und „Warum“ von so vielen Erscheinungen in dieser Welt stets unentdeckt bleiben wird, obgleich sie als genau beobachtete Thatsachen unzweifelhaft feststehen. Die Hypothese eines geistigen Leibes, den sich die Seele anbilden soll, um die Wechselwirkung zwischen Geistigem und Stofflichem zu vermitteln, ist zwar als Vermuthung nicht zu verwerfen, allein die Einsicht in den wirklich stattfindenden Proceß dieses geist-leiblichen Verkehrs dürfte damit nicht im mindesten gefördert sein.

Vergeblich suche ich in Ulrici's Werk darüber Aufschluß, wie er sich das Verhältniß der seelischen Sphäre zur geistigen denkt. Ich stimme mit ihm vollkommen überein, wenn er in allen Vorgängen der Natur das Eingreifen einer göttlichen Kraft als mitwirkend ansieht. Auch kann ich mich nur damit einverstanden erklären, daß er in allen Organismen, außer dem Zusammenwirken chemischer und physikalischer Kräfte, das Vorhandensein einer besondern Lebenskraft annimmt. Allein bei der Beschreibung des Erwachens des Selbstbewußtseins vermisse ich die genaue Angabe, was zu den Functionen der individuellen, selbstbewußten Seele, und was zu den Verrichtungen der „psychischen Kraft“ gehört, mit welchem Namen ein schöpferisches, formgestaltendes, vernünftig wirkendes Agens bezeichnet wird, welches als Gotteskraft in allen Creaturen wirksam ist.

„Es ist endlich nur denkbar (sagt er in „Gott und Natur“, S. 413) unter der Voraussetzung, daß die psychische Kraft, welche unter Mitwirkung der Lebenskraft und unter zweckmäßiger Benutzung der gegebenen Umstände und Bedingungen, den Organismus dergestalt aufbaut und gliedert, daß Empfindung und freie Bewegung und weiter Perception, Bewußtsein und Selbstbewußtsein möglich werden, bei dieser ihrer Thätigkeit entweder von einer mit Bewußtsein waltenden, höhern Kraft geleitet, oder von einer solchen Kraft ursprünglich als selbstthätiges Medium der Ausführung ihrer Intentionen gesetzt und bestimmt sei. Denn jedes zweckmäßige Wirken und Geschehen kann, wie gezeigt, in letzter Instanz nur von einer mit Bewußtsein wirkenden Thätigkeit ausgehen ..... Denn wie eine blinde, bewußtlose Zweckthätigkeit eine contradictio in adjecto ist, so ist die Entstehung des Bewußtseins durch das bloße Zusammenwirken mannichfaltiger Atome ein gleicher, undenkbarer Widerspruch.“

Wenn nun die „psychische Kraft“, welche, nach der uns vorliegenden nähern Bezeichnung, entweder von einer mit Bewußtsein waltenden höhern Kraft geleitet wird, oder von einer solchen Kraft ursprünglich als selbstthätiges Medium der Ausführung ihrer Intentionen gesetzt und bestimmt ist (was ziemlich auf dasselbe hinausliefe), unter andern Vermögen des Menschen auch das Bewußtsein schafft und ins Dasein ruft, so kann doch die nun entstandene, mit Selbstbewußtsein denkende und handelnde, also selbständige Kraft, welche nichts anderes als die

individuelle menschliche Seele ist, nicht identisch mit jener „psychischen Kraft" sein, obgleich sie jener, der „psychischen Kraft", ihre Entstehung und ihre Fortdauer höchst wahrscheinlich verdankt. Denn die Seele, als Einheit des Selbstbewußtseins, übt wissentlich keinen Einfluß auf den Blutumlauf, auf den Athmungsproceß, auf die Formgestaltung des Organismus, ebenso wenig auf die Empfindung, auf das Vermögen sinnlicher Wahrnehmung u. s. w.; sondern dies alles muß, weil es ein zweckmäßiges Wirken und Geschehen ist, in letzter Instanz von einer mit Bewußtsein wirkenden Thätigkeit ausgehen, welche daher als geistige Kraft der selbstbewußten Seele hülfreich zur Seite steht und mit ihr innig zusammenhängt.

Für den Satz, daß der Seele eine innig verbundene, aber dennoch unterscheidbare geistige Kraft zur Seite stehen müsse, also für die Nothwendigkeit der Dreitheilung, ließe sich außer den obenausgeführten Gründen noch eine große Anzahl aufführen, ich will indeß nur noch schließlich auf den wichtigsten schon in meiner Schrift hervorgehobenen Grund hinweisen, daß nämlich ohne diese Mittelstellung der Seele zwischen Geist und Körper die sittliche Freiheit auf sehr schwachen, kaum haltbaren Grundlagen ruhen dürfte. Ein Umstand, der doch nicht übersehen werden sollte. Ich will gern zugeben, daß die von mir versuchte Eintheilung des menschlichen Wesens für die jetzt herrschende anthropologische Anschauungsweise etwas Befremdliches hat; allein ich bin ebenso überzeugt, daß es mehr einen Streit um Worte gilt, und daß dabei die

Schwierigkeit, sich von gewohnten Vorstellungsweisen über Dinge, die eigentlich niemand wissen kann, loszumachen, eine große Rolle spielt.

Nachschrift des Herrn Recensenten.

Die vorstehende Abhandlung erfüllt zwar ihren Zweck, die Ideen des Herrn Verfassers und die Ergebnisse seiner Forschung klarer ans Licht zu stellen; und mit Vergnügen habe ich danach mein Urtheil über dieselben berichtigt. Allein die Hauptsache, um die es sich handelte, die Frage nach der menschlichen Freiheit, bleibt, wie mich dünkt, trotz der nähern Aufklärung, die sie gewinnt, auf demselben Standpunkt stehen, auf welchen sie der Herr Verfasser in seiner Schrift: „Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre", gestellt hat und von welchem aus ich sie in meiner Recension auffaßte. Der Herr Verfasser behauptet, die menschliche Freiheit sei von einem doppelten Gesichtspunkt aus zu betrachten, 1) vom Standpunkt des menschlichen Bewußtseins, und 2) vom Standpunkt der Natur und des Naturverlaufs, in welchen die menschlichen Thaten sich einreihen müssen, wenn es überhaupt ein menschliches Handeln geben solle. Das ist vollkommen richtig, und von diesem doppelten Gesichtspunkt aus ist daher auch stets die Frage erörtert worden. Allein zunächst involvirt der Begriff einer „freien Ursache" keineswegs einen Widerspruch, sobald man darunter eine (bedingte) Kraft versteht, welche auf einen gegebenen Im-

puls nicht unmittelbar in Thätigkeit übergehen muß, sondern dem Impulse folgen, aber auch nicht folgen und resp. zwischen verschiedenen Impulsen ihrer Thätigkeit wählen kann, womit sie den Impuls zu einem Motive ihres Handelns selbst macht und ihrem Thun einen bestimmten Inhalt (Zweck) selbst gibt. Eine solche Kraft ist der selbstbewußte, mit Ueberlegung handelnde menschliche Wille, wenigstens nach den allgemein anerkannten Aussagen unsers eigenen Bewußtseins über den Proceß, durch den unsere freien Willensentschlüsse zu Stande kommen. Sodann aber 2) kommt der Herr Verfasser doch auch hier wiederum zu dem Resultate: subjectiv für uns und unser Bewußtsein besteht die Freiheit; objectiv, an sich, besteht sie nicht. Denn wir halten uns nach ihm nur für frei, weil wir die Motive, die unser Wollen und Handeln bestimmen, nicht kennen. Das ist im wesentlichen dieselbe Lösung des Problems, zu welcher der Determinismus meist gelangt ist. Der Herr Verfasser scheint nur zu meinen, daß wir uns bei diesem Gegensatze nicht nur zu beruhigen haben, sondern daß wir auch, weil eben subjectiv nach dem Zeugniß unsers Bewußtseins frei, nicht berechtigt seien, die Existenz der menschlichen Freiheit zu leugnen. Das ist der Punkt, in welchem ich dem Herrn Verfasser nicht beistimmen kann. Denn wenn wir einmal erkannt haben, daß objectiv gegenüber dem Naturverlauf in seiner schlechthinnigen Nothwendigkeit, die indeß nach meiner Ansicht nur eine unbewiesene Voraussetzung ist, ein freies menschliches Wollen und Handeln unmöglich ist,

so geräth damit nothwendig unser Bewußtsein in innern Zwiespalt, indem ja diese Erkenntniß ebenfalls Inhalt unsers Bewußtseins wird und dem Bewußtsein der Freiheit diametral widerspricht. Läßt sich dieser Zwiespalt nicht lösen — und er erscheint unlösbar, weil er einen reinen Widerspruch involvirt —, so können wir m. E. nicht umhin, uns auf die eine oder die andere der entgegengesetzten Seiten zu stellen. Und da wir zugleich erkennen, daß unser Bewußtsein der Freiheit nur auf unserer Unwissenheit über die unsern Willen bestimmenden Ursachen, d. h. auf der Natur unsers Erkenntnißvermögens und seiner Beschränktheit beruht, so können wir weiter nicht umhin, die Annahme eines freien Wollens und Handelns für eine Täuschung des Bewußtseins zu erklären, die wir zwar nicht vermeiden können, die aber nichtsdestoweniger eine Täuschung bleibt und als bloße Täuschung mit demselben Rechte zu bezeichnen ist, mit dem wir es eine Täuschung unserer Sinne nennen, wenn uns die entfernten Gegenstände kleiner erscheinen als sie sind oder eine buntbemalte Scheibe bei rascher Drehung grauweiß zu sein scheint. Indem wir aber eine solche Täuschung des Bewußtseins annehmen, leugnen wir die Existenz der menschlichen Freiheit, und werden demnach auch alle mit dieser Leugnung implicite gesetzten Consequenzen annehmen und anerkennen müssen.

Ob nicht auch von Gott Freiheit des Willens und Wirkens zu prädiciren sei, ist m. E. durch die scharfsinnigen Einwürfe des Herrn Verfassers gegen die göttliche Freiheit

noch nicht entschieden, sondern hängt von der Beantwortung der metaphysischen Vorfrage ab, ob wir nicht genöthigt seien anzunehmen, daß auch das Wesen Gottes durch seine Selbstbestimmung bedingt und bestimmt sei, und daß mithin nicht das Wesen, sondern der Wille Gottes in seiner absoluten Spontaneität, welche die Möglichkeit sich so oder anders zu entscheiden involvirt, der absolute letzte Grund alles Seins und Wesens sei.

Meine Schlußbetrachtung.

In dieser Nachschrift scheint mein Gegner zu verfahren wie der kämpfende Feind, der seinen Rückzug durch Scheinangriffe zu decken sucht; denn in Wirklichkeit kann es ihm mit der Theorie von den „freien Ursachen" doch schwerlich ernst sein. Er sagt: in dem Begriffe einer „freien Ursache" liege kein Widerspruch, sobald man darunter eine bedingte Kraft verstehe, d. h. eine solche, welche auf einen gegebenen Impuls nicht unmittelbar in Thätigkeit übergehen müsse, sondern dem Impulse folgen oder auch nicht folgen, resp. zwischen verschiedenen Impulsen wählen könne.

Damit soll also der Begriff einer „freien Ursache" gerettet, und ihre Möglichkeit erwiesen sein! — Wir wollen sehen, ob ihm dies gelungen ist.

Daß der Wille eine Kraft ist, darüber sind wir längst einig. Er ist aber nicht eine solche Kraft, welche durch

jeden Impuls in Thätigkeit übergehen muß, wie so manche andere Naturkräfte, sondern der Mensch, als Inhaber dieser Kraft, kann wählen, ob er sie in Bewegung setzen will oder nicht. Solange er wählt, ist diese Kraft noch nicht in Wirksamkeit. Hat er aber seine Entscheidung getroffen, dann hat die Willenskraft einen bestimmten Inhalt erhalten, den sie bis dahin nicht hatte, und tritt nun als so bestimmte Willenskraft in Wirksamkeit. Vor der getroffenen Entscheidung hatte der Wille noch keinen bestimmten Inhalt; er war weiter nichts als das Vermögen der Wahl, welches der Mensch mit freier Selbstbestimmung ausüben kann. Erst nachdem die Wahl getroffen war, verwandelte sich das bloße Vermögen in ein wirkliches Wollen; der Wille wurde durch den ihm verliehenen Inhalt zu einer Kraft, welche als so bestimmte Kraft ganz bestimmte Wirkungen hervorbrachte.

Als freier Wille war er ein Vermögen, aber keine Kraft, und erst nachdem er aufgehört hatte, freier Wille zu sein, d. h. nachdem er durch den ihm verliehenen Inhalt der Unbestimmtheit der Wahl entzogen war, wurde er zur wirkenden Kraft. Und als solche, als Kraft, war der Wille nicht mehr der Wahl oder der freien Selbstentscheidung unterworfen, sondern er war eine wirkende Kraft von unabänderlichem Inhalt geworden, und konnte nur noch diese Eine ganz bestimmte Wirkung mit Ausschluß aller andern hervorbringen.

Halten wir dies fest, daß der Wille, solange er freier Wille war, nur Vermögen, nicht Kraft war, und daß er

erst dadurch zur wirkenden Kraft wurde, daß ihm nach beendigter Wahl ein ganz bestimmter Inhalt verliehen wurde, den er mit Ausschluß aller andern Zwecke ausführen mußte, so wird es auch unmittelbar klar werden, daß der Wille nur dann Ursache einer bestimmten gegebenen Wirkung sein kann, wenn er zur wirkenden Kraft geworden ist, d. h. sobald ihm ein ganz bestimmter Inhalt verliehen worden ist. Der Wille ist also nicht als freier Wille, sondern als so bestimmter, diesen ausschließlichen Inhalt verwirklichender Wille „Ursache" der erscheinenden Wirkung. Er ist zur unabänderlichen Ursache einer nothwendigen Wirkung geworden, und hat als so bestimmter Wille mit der Wahl und freien Selbstbestimmung gar nichts mehr zu schaffen.

Ich vermag daher nicht zu verstehen, was unter einer „freien Ursache" gemeint ist; es müßte denn Ursachen ohne Wirkungen oder Wirkungen ohne Ursachen geben können. Denn wenn es keine solche gibt, so müßten doch wol auch den „freien Ursachen" gewisse Wirkungen entsprechen. Allein betrachten wir z. B. die Willensfreiheit des Hercules als freie Ursache, so ist es, ehe er die Wahl getroffen hatte, vollkommen ungewiß, ob er den dornigen steilen Pfad oder den breiten Weg der Genüsse eingeschlagen haben würde. Wäre also sein freier Wille die freie Ursache seiner Handlungen gewesen, so säße Hercules noch jetzt am Scheidewege; denn seiner Wahlfreiheit entspricht nur die Möglichkeit, sich für einen der beiden Wege zu entscheiden, nicht aber das wirkliche Betreten eines dieser

beiden Wege. Die freien Ursachen scheinen jener Wolke im Hamlet zu gleichen, welche Polonius das eine mal für ein Kameel, das andere mal für ein Wiesel ansah; in welcher aber in Wirklichkeit nichts anderes enthalten war, als was sie vordem gewesen war, und was sie noch war — nämlich ein Gebilde aus Dunst.

Ein zweiter Punkt, zu welchem die versuchte Rechtfertigung der „freien Ursachen" hinführt, ist von ungleich ernsterer Bedeutung. Es handelt sich hier um die Frage, ob überhaupt bei meiner Darstellungsweise noch von einer Freiheit des Willens die Rede sein könne, oder ob nicht vielmehr eine Freiheit, welche durch das Nichtwissen von dem nothwendigen ursächlichen Zusammenhang bedingt werde, eine blos eingebildete Freiheit zu nennen sei? Mein Gegner beschuldigt mich geradezu, durch meine Erklärung die Freiheit vernichtet zu haben; denn nach derselben hielten wir uns nur für frei, weil wir die Motive, die unser Wollen und Handeln bestimmten, nicht kennen; es sei nur eine Täuschung des Bewußtseins, wenn wir glaubten, frei wollen und handeln zu können, und es müsse sonach meine Anschauungsweise als eine deterministische bezeichnet werden!

Ein solcher Ausspruch könnte allerdings bedenklich machen, wenn er begründet wäre. Allein wer meine Abhandlung mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird sich überzeugt haben, daß überall ein wirklich freies Handeln, nicht der Schein eines solchen geschildert worden ist. Wir halten uns nicht für frei, weil wir die Motive, die unser

Wollen und Handeln bestimmen, nicht kennen, sondern wir sind wirklich frei; denn nach unserer Begriffsbestimmung, welche bisher nicht angefochten wurde, bestand die Willensfreiheit „in der Unabhängigkeit von irgendwelchen Nöthigungen und in der Ausübung des Wahlvermögens". Und diese Unabhängigkeit, verbunden mit einer wirklichen Wahl, ist wenigstens annäherungsweise, soweit überhaupt menschliche Beschränktheit unabhängig sein kann, in meinen Schilderungen und den angeführten Beispielen festgehalten. Es ist also insoweit vollkommene Uebereinstimmung mit der gegebenen Begriffsbestimmung vorhanden. Bedenkt man nun weiter, daß der Mensch, selbst wenn er überzeugt wäre, daß alle seine Handlungen ihm unbewußt einer Naturnothwendigkeit unterworfen seien, doch in jedem Augenblick auf die an ihn herantretende Aufforderung eine Wahl treffen, und einen Entschluß fassen muß, so liegt doch auch hierin ein Grund, die wirkliche Ausübung der Freiheit auch in dieser Form für gesichert zu halten. Und erwägt man endlich vollends, daß trotz dieser Ueberzeugung in moralischer Beziehung die volle Verantwortlichkeit für seine Handlungen bestehen bleibt, und daß somit die höchsten Ziele einer sittlichen Weltordnung mit der so bestimmten Freiheit wohl vereinbar sind, so wüßte ich nicht, mit welchem Rechte man die von mir geschilderte Freiheit als eine eingebildete bezeichnen könnte, wenn auch die Vermuthung, daß alle unsere freien Willensacte uns unbewußt einem nothwendigen ursächlichen Zusammenhange

unterworfen sein müssen, ihre wirkliche Ausübung zu gefährden scheint.

Mein Gegner findet zwar, es sei eine harte Zumuthung, sich mit der so definirten menschlichen Freiheit begnügen zu sollen; denn neben dem Bewußtsein, frei wählen zu können, trete das andere, dem ersten direct widersprechende Bewußtsein, daß auch unsere Handlungen der Naturnothwendigkeit unterworfen seien, mit hervor; und von wirklich sich widersprechenden Ueberzeugungen könne man nur die eine festhalten, die andere müsse man verwerfen. Allein dieser Einwand ist weiter nichts als ein Zurückkommen auf die wiederholt von mir bekämpfte Verwechselung des freien Willens mit der Ursache derjenigen Erscheinung, welche in Beziehung auf den Willen als Willensact bezeichnet wird, welche aber, wie ich nachgewiesen habe, in der That durch den freien Willen nicht verursacht worden ist, obgleich derselbe dabei thätig war, sondern als Wirkung ganz bestimmter, im freien Willen, als solchem, nicht enthaltener Ursachen angesehen werden muß. Hält man diese Unterscheidung fest, und erinnert sich in jedem Augenblicke daran, daß der freie Wille nicht die Ursache unserer Willensacte ist, so wird man in dem von meinem Gegner als unvereinbar geschilderten doppelten Bewußtsein nichts Widersprechendes finden.

Uebrigens sehe ich auch gar nicht ein, warum man nicht eine Willensfreiheit gelten lassen will, welche allen Anforderungen entspricht, die man zu machen berechtigt ist. Muß denn durchaus die menschliche Freiheit eine

solche sein, die in den ursächlichen Zusammenhang der Ereignisse abändernd eingreift, und folglich Macht hat, die Fügungen der göttlichen Vorsehung in einzelnen Fällen aufzuheben? Ich sollte denken, es müsse als Gewinn angesehen werden, eine Anschauung sich aneignen zu können, welche den verewigten Streit schlichtet, und das scheinbar Widersprechende aussöhnt, indem sie den Menschen auf das bescheidene Maß von Freiheit hinweist, welches ihm in Wirklichkeit zugemessen ist, und welches gleichwol zur Erreichung der im Diesseits vorgesteckten Vervollkommnungsziele hinreichen dürfte. Eine Philosophie, die den Menschen mit Eigenschaften ausstattet, mit welchen er den Himmel stürmen könnte, ist niemals auf eine richtige Einsicht und Erforschung seiner geistigen Ausstattung gegründet, sondern hat immer etwas von dünkelhafter Ueberhebung an sich. Aber gerade dieses Maßlose der Anforderungen, diese philosophische Selbstüberschätzung scheint eine der Ursachen zu sein, daß die menschliche Freiheit stets für etwas Ueberschwengliches, die vorhandenen Schranken Ueberwindendes gehalten worden ist. Und es ist ganz begreiflich, daß die Vorstellung von einer Freiheit, welche abändernd in den Lauf der Weltereignisse einzugreifen die Macht hat, mit der auf Erfahrung beruhenden Annahme einer Naturnothwendigkeit in unlösbaren Streit gerathen mußte. Es würde alles anders sein, wenn man sich bescheiden wollte, höhern Mächten allein die Befugniß beizumessen, in den Weltverlauf bestimmend einzugreifen, man würde dem Menschen die freie Selbstbestimmung auf

einem Felde zuerkennen, auf welchem ein Conflict mit Naturgewalten nicht stattfinden könnte, und würde nicht auf den Gedanken verfallen, Gott Freiheit anzudichten und ihn so gleich dem Menschen unter die Herrschaft der Gegensätze zu stellen. Denn Freiheit und Nothwendigkeit schließen sich einander aus, möge man sie auf das göttliche Wesen oder auf den Menschen anwenden. Es scheint mir daher, wenn einmal von dem Wesen und dem Willen Gottes, von welchem wir doch gar nichts wissen, die Rede sein soll, die Annahme eines freien Wollens und Wirkens Gottes, oder was auf dasselbe hinausläuft, die Vorstellung von einer metaphysischen Freiheit auf einer irrthümlichen Begriffsbestimmung zu beruhen, und es ist, als wenn sich dieser nebelhafte Begriff vortrefflich dazu eignete, die fehlende Sicherheit in den metaphysischen Grundbegriffen zu verstecken.

Druck von A. F. Brockhaus in Leipzig.

Von dem Verfasser der vorliegenden Schrift erschien in demselben Verlage:

Das unbewußte Geistesleben
und die göttliche Offenbarung.

Ein Versuch durch genauere Kenntniß der menschlichen Seele Religion und Wissenschaft zu versöhnen.

Zwei Theile. 8. 3 Thlr.

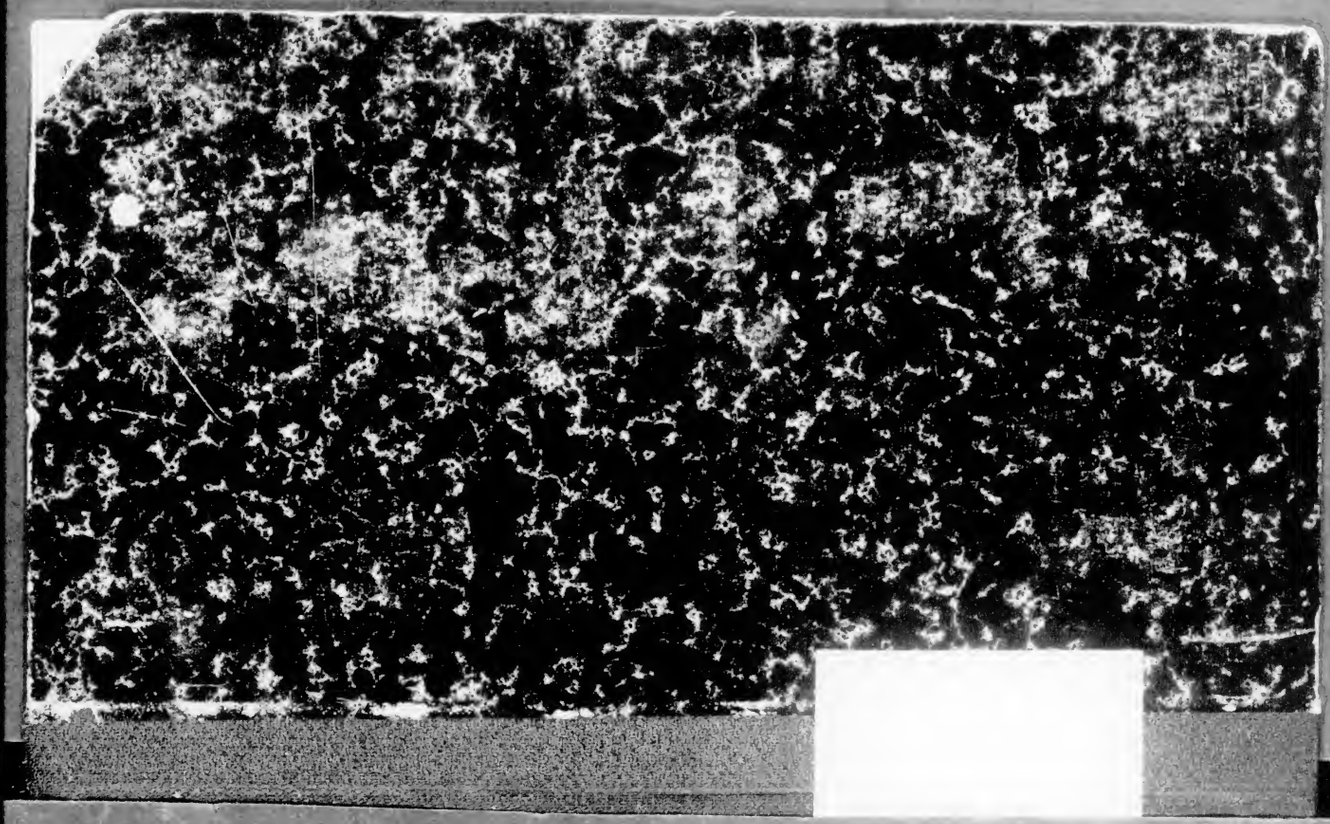
Dieses Werk stellt sich als ein neuer geistreicher Versuch dar, durch genauere Kenntniß der menschlichen Seele Religion und Wissenschaft zu versöhnen. Was der Verfasser in jahrelanger Erörterung philosophischer Fragen und in tieferm Eindringen in die merkwürdigen Erscheinungen des unbewußten (magischen) Geisteslebens an Ueberzeugung gewonnen, findet sich in dem ersten Theile in klarer und lichtvoller Darstellung niedergelegt. Mit der daraus hervorgegangenen psychologischen Grundanschauung, daß diese letztgenannten Phänomena im innigsten Zusammenhange mit dem gesammten geistigen Leben des Menschen stehen müssen, schreitet er in dem zweiten Theile zur Untersuchung der hervorragendsten religiösen Fragen, indem er versucht den Einklang zwischen philosophischem und theologischem Wissen anzubahnen und damit eine Religionsphilosophie herzustellen, welche das Gebiet des Glaubens zwar ergänzt, jedoch seinem wesentlichen Inhalte nach unangetastet läßt.

Genannt hat sich der den höchsten Kreisen angehörende Verfasser deshalb nicht, weil er der Ansicht ist, daß Gegenstände von allgemein menschlichem Interesse weit unbefangener geprüft werden, wenn man den Autor nicht kenne; denn so günstig das Vorurtheil sei, welches ein in der literarischen Welt gefeierter Name bei den Gesinnungsgenossen erwecke, so ungünstig wirke ein Name, den man nicht kenne oder gegen welchen man im voraus eingenommen sei.

Ein Ergebniß
aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre.

8. 16 Ngr.

Diese Schrift steht im engsten Zusammenhange mit der vorhergehenden. Damals führte der Verfasser durch Thatsachen aus der Erfahrung den Beweis, wie selten Erscheinungen eines innern unbewußten Geisteslebens durch die bis dahin geltenden ersten Voraussetzungen der Lehre von der menschlichen Seele ihre richtige Erklärung fänden. Ziel und Endzweck der vorliegenden Schrift ist wesentlich derselbe. Nur nimmt der Verfasser diesmal nicht die Thatsachen der Erfahrung zum Ausgangspunkt seines Beweises, sondern er gelangt durch Erörterungen einiger Hauptsätze Kant's zu ganz demselben Resultate, daß nämlich die obersten Principien heutiger Philosophie unzulänglich sind zur Erklärung der einfachsten Thatsachen aus dem gewöhnlichen Leben.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010691197